

کتابخانه الکترونیکی امین

۱۳۹۶

AMIN ELECTRONIC LIBRARY  
www.aelaf

# تحلیل شخصیت م. حایم

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذهبی و علمی

عمر بن ابزاسیم حایم

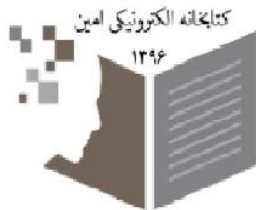
محمد تقی مصطفوی

# تحليل شخصيت حنّام

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذہبی و علمی

عمر بن ابراہیم حنّامی

محمد تقی حنفی



AMIN ELECTRONIC LIBRARY  
www.ael.af

WWW.AEL.AF



ادبيات - ٤

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	تحلیل شخصیت خیامی
۱۹	خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت خیامی
۲۶	آیا شخصیت خیامی از همه ابعاد برخوردار بوده است
۳۲	لقب «امام» برای خیامی
۳۸	آیا خیامی تحت تاثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است
۵۸	دیدگاه فلسفی خیامی
۸۵	آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی خیامی
۱۲۱	تحلیل و ارزیابی رباعیات منسوب به خیامی
۱۳۲	ارزش علمی و فلسفی رباعیات منسوب به خیامی
۱۳۷	بررسی و نقد گروه اول از رباعیات
۱۵۵	بررسی و نقد گروه دوم
۱۶۱	بررسی و نقد گروه سوم
۱۶۵	بررسی و نقد رباعیات منفی از گروه سوم
۱۷۷	بررسی و نقد گروه چهارم
۱۸۲	بررسی و نقد گروه پنجم
۱۹۳	بررسی و نقد گروه ششم
۲۰۱	بررسی و نقد گروه هفتم
۲۱۸	بررسی و نقد گروه هشتم
۲۲۵	بررسی و نقد گروه نهم

۲۵۳	بررسی و نقد گروه دهم
۲۶۰	بررسی و نقد گروه یازدهم
۲۸۷	بررسی و نقد گروه دوازدهم
۳۰۰	بررسی و نقد گروه سیزدهم
۳۰۸	بررسی و نقد گروه چهاردهم
۳۳۷	رباعیات با مضامین متفرقه
۳۴۰	بررسی و نقد گروه دوم از رباعیات متفرقه
۳۴۹	بررسی و نقد گروه چهارم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه‌ای بر تحلیل شخصیت فلسفی و علمی و مذهبی و  
ادبی عمر بن ابراهیم خیامی

تاکنون درباره شخصیتی مشهور به نام عمر بن ابراهیم خیامی، تحقیقات نسبتاً فراوانی انجام گرفته است. این تحقیقات در باره همه ابعاد شخصیت خیامی که مهم‌ترین آنها عبارتند از: فلسفه، علم، مذهب و ادب به یکسان صورت نگرفته است. می‌توان گفت: آنچه در گذشته، بیش از همه ابعاد گوناگون این شخصیت مورد توجه و تحقیق قرار گرفته، بعد علمی این شخصیت مخصوصاً ریاضیات بوده است که به چهره خیامی درخشندگی علمی خاصی داده است؛ اما بعد فلسفی و مذهبی این شخصیت، نه تنها مورد تحقیق و تتبع لازم و کافی قرار نگرفته است، بلکه متأسفانه استقراء رباعیات و بحث در تعداد آنها را بدون دقت در محتویات و مضامینی که رباعیات دربردارد، کافی دیده و طرز تفکرات فلسفی و مذهبی خیامی را به وسیله رباعیات معرفی کرده‌اند.

باید کاملاً توجه داشت آنچه که موجب شهرت بسیار گسترده خیامی در دورانهای

متأخر گشته است، همان است که پرده ابهام بر چهره این شخصیت کشیده است؛ زیرا عامل شهرت وی در دوران اخیر، رباعیاتی است که اغلب آنها را تدریجاً در طول قرون و اعصار به او نسبت داده و در زمان اخیر، به وسیلهٔ يك شاعر انگلیسی به نام ادوارد فیتز جرالده به انگلیسی، و به دنبال آن به چند زبان زندهٔ دنیا نیز ترجمه شده است. بدان جهت که گروهی از این رباعیات دارای محتویات لذت پرستی و پوچ-گرایی و بی اساس تلقی کردن هستی و قوانین مبادی آن می باشد، به جهت ناسازگاری با عقاید فلسفی و مذهبی وی موجب فرورفتن این شخصیت در ابهام شدید گشته است. البته این نکته را فراموش نمی کنیم که شخصیت خیامی برای محققان و صاحب نظرانی مهم است که از چهار بعد فلسفی، علمی و مذهبی و ادبی و آن قسمت از بعد ادبی خیامی که دارای پوچ گرایی و بی اساس تلقی کردن هستی و لذت پرستی است، اطلاع لازم دارند، نه برای نویسندگان حرفه‌ای و مطالعه کنندگان معمولی که جز چند قطعه رباعی درهم و برهم از نظر معانی ولی جالب و تسلیت بخش برای عقب ماندگان از کاروان تلاشگر معرفت و تکلیف، اطلاع دیگری از خیامی ندارند، زیرا همین رباعیات برای ساده اندیشان و مطالعه کنندگان عادی، بدون ارزیابی فلسفی و علمی در بساط آنها، چهرهٔ روشنی از خیامی را نشان می دهد و به عبارت آسانتر آنان عمر ابن ابراهیم خیامی را با همین رباعیات می شناسند و یقین دارند که خیامی همین است! و اگر به آنان بگوییم: آیا این شخصیت که تفکرات فلسفی و عقاید مذهبی و روش علمی بسیار با اهمیتی داشته است، نباید با سایر ابعاد نیز مورد مطالعه قرار بگیرد؟ فوراً این پاسخ را به شما خواهند داد که «تو بهتر می فهمی یا ادوارد فیتز جرالده؟! تو بهتر می فهمی یا فلان نویسندهٔ حرفه‌ای؟ که ابوالعلاء معری را فیلسوف می سازد، تا در آن هنگام که اهل نظر آنان را مخاطب قرار دادند و گفتند: پاسخ سؤالات اساسی «از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا میروم؟» را چگونه تهیه کرده‌ای؟ ابوالعلاء را پیش بکشند و بگویند: تو بهتر می فهمی یا ابوالعلاء!»

ما در تحقیق و ارزیابی فلسفی و علمی و احساسات ادبی رباعیات منسوب به عمر بن



ابراهیم خیامی، چهاردهم دستة مهم می‌بینیم: دستة یکم از رباعیات، دارای محتویات بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمر و منتهی شدن همه طراوتها و شادابیهای حیات به پرمردگی و افسردگی می‌باشد. چنانکه در مباحث تحقیق و ارزیابی رباعیات گفته‌ایم، این يك جریان طبیعی است که درعالم طبیعت برقرار است و کتب آسمانی مخصوصاً قرآن؛ و سخنان امیرالمؤمنین در نهج البلاغه و دیگر حکما و صاحب نظران و عرفا با اشکال گوناگون آن را مطرح نموده و مردم را از پرستش زرق و برق دنیا و مطلق گرایی درباره نمودهای فریبای دنیا بر حذر داشته و وسیله بودن آنها را گوشزد نموده‌اند.

دستة دوم، رباعیاتی است که محدودیت علم و معرفت انسانی را با نامحدود بودن واقعیات عالم هستی بیان می‌دارد. این دستة از رباعیات هم چه سراینده آنها عمر بن ابراهیم خیامی باشد و چه کسان دیگر، حقیقت انکارناپذیری را دربر دارد که ان شاء الله در تحقیق و ارزیابی رباعیات مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

دستة سوم، آن عده رباعیاتی است که لذت پرستی و خوش باشی (هدونیسیم) را ترویج نموده، مشرب اپیکور را توصیه می‌کند. بعضی از رباعیات این دستة، دارای مضامینی مفید است، مانند دور کردن مردم از احساس فشار و تنگدلی و برخورداری از لذت مشروعی که خداوند متعال نصیب انسانها فرموده است؛ ولی مقدار مهمی از آنها لذت را بعنوان هدف حیات یا عامل تخدیر و ناهشیاری درباره واقعیات هستی معرفی می‌کند!

دستة چهارم، رباعیاتی است دارای محتویاتی که از نظر عقل سلیم و فلسفه‌ای که خود عمر بن ابراهیم خیامی بر مبنای آن حرکت فکری داشته است نامعقول است و آن، همان رباعیاتی است که پوچ گرایی (نیپیلیسم) و بی اساس بودن هستی را ترویج می‌نماید، مانند:

زان پیش که غمهاش شبیخون آرند

فرمای که تا باده گلگون آرند -

تو ز نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خاک نهند و باز بیرون آرند

دو دسته سوم و چهارم از رباعیات با در نظر گرفتن سه موضوع بسیار مهم در شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی، تناقض صریحی در این شخصیت نشان می‌دهد که به هیچ وجه قابل حل و فصل نمی‌باشد. این سه موضوع عبارتند از: (۱) تفکرات فلسفی وی که مشروحاً در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد. خیامی در این تفکرات يك عقل‌گرای قاطع و معتقد به الهیات و ابدیت و نبوت و قانونی بودن مبادی هستی می‌باشد. (۲) به کاربردن کلماتی که دارای مفاهیم ارزش معنوی بسیار بالا در حق این شخصیت می‌باشند، مانند: «امام»، «حجة الحق علی الخلق»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، «نصرة الدين» و «غیاث‌الدین»، و امثال این کلمات که به کاربردن آنها در شخصیت يك شاعر پوچ‌گرا (نیهیلیست) ولذت‌گرا و سرخوش (هدونیست) غلط است. (۳) بروز عقاید و دریافتهای مذهبی در آثار فلسفی و مقدمات کتابهای علمی او به اضافه مضامین عالی که در ترجمه خطبه‌ای از ابن سینا آورده است و داستان ساعت وفاتش و حتی مضامین بسیار عالی در بعضی از رباعیاتش. همه این مطالب را در مباحث آینده بتفصیل بیان خواهیم کرد.

بدیهی است که این امور سه‌گانه با روحیه لذت پرستی و پوچ‌گرایی و به شوخی گرفتن اصول و مبانی و هدفداری عالم هستی به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد. همین سه موضوع فوق است که با نظر به رباعیات پوچ‌گرایی موجب شده است که بگوییم: اگر این فیلسوف و دانشمند ریاضیات همان عمر بن ابراهیم خیامی است که هم به او امام گفته شده است و هم حجة الحق علی الخلق و سید حکماء المشرق و المغرب و حکیم دنیا و فیلسوفها و نصره‌الدین و غیاث‌الدین، شخصیتی است بسیار مشهور ولی مجهول‌الهویه! لذا بروز عقاید متنوع در تفسیر چنین شخصیتی، امری است کاملاً طبیعی. ما در این مبحث چند عقیده یا احتمال متصور درباره عمر بن ابراهیم خیامی

را متذکر می‌شویم:

يك) عمر بن ابراهیم خیامی يك انسان چند شخصیتی است، به این معنی که او در هستی‌شناسی با تفکرات فیلسوفانه‌ای حرکت می‌کند که معتقد به اصالت و عظمت حیات وابسته به هستی‌آفرین است و همچنین با یقین به واقعیت عالم هستی و قوانین جاری در آن، که از حکمت عالیۀ خداوندی به وجود آمده است و در خطی که خالق هستی تعیین فرموده است می‌اندیشد ولی از دیدگاه ادبی و ذوقی و نگرش او به سطوح ظاهری هستی، جهان و اصول حاکمه بر آن، اساسی ندارد و هدفی را دنبال نمی‌کند! این نظریه قطعاً نادرست است، زیرا دیدگاه ادبی که بیان زیبای واقعیات را بر عهده دارد، نمی‌تواند به بهانه ذوق پردازی، وحدت واقعیات را مخدوش و مختل و درهم و برهم نموده و برای بشریت کاریکاتوری ضد واقعیات بکشد، آنگاه سطوح ظاهری هستی و اصول حاکمه را نمی‌توان از دیگر سطوح و مبانی هستی تجزیه نموده و در سطوح ظاهری و قوانین حاکمه بر آن پوچ‌گرا باشد و در سطوح عمیق هستی و مبانی آن يك فیلسوف قاطع. بعنوان مثال: آن مغزوروانی که پذیرفته است: «خداوند، مردم را زبان‌گویا دادی که اگر پاکیزه گرداند به علم حق و عمل خیر، مانند ملایکه گردد و ثواب یابد... آفریدگارا، ماترا جویم و ترا پرستیم و از تو خواهیم توکلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و بازگشتن همه چیزها به تست.»

(ترجمه و شرح «خطبۀ ابن سینا» نقل از کلیات آثاد، ص ۴۱۶) چنین مغز و

روانی نمی‌تواند با گستاخی خنك بگوید:

اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست

بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

چندین سرو پای نازنین و سرو دست

از مهر که پیوست و به کین که شکست!

البته اگر شخصیت خیامی فقط دارای عنصر دانش و ریاضیات حرفه‌ای و معمولی

بود و بینش هستی‌شناسی نداشت، ممکن بود که آنگونه چند شخصیتی (شخصیت ادبی شکاک و لذت‌پرست و شخصیت علمی محض) را به خیامی نسبت داد، ولی بینش فلسفی و هستی‌شناسی چنانکه معرفت به همه کلیات و مبادی و معانی هستی را دربر دارد، همچنین همه سطوح و ابعاد مغز و روان را زیر سیطره خود دارد، لذا تجزیه شخصیت یا چند شخصیتی در اینگونه انسانها نامعقول است. آری این چند شخصیتی چنانکه بعداً خواهیم دید درباره ابوالعلاء معری کاملاً صدق می‌کند، زیرا او نه حکیم است و نه فلسفه می‌داند و نه کسی او را شایسته کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» تلقی کرده است.

دو (عمر بن ابراهیم خیامی، مردی است فیلسوف و دانشمند کاملاً مذهبی و نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتویات پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی است، به این شخصیت بزرگ، دروغ محض است، بلکه آن گروه از رباعیات را شعرای دیگر سروده و به عمر بن ابراهیم نسبت داده شده است.

سه) با نظر به تفکرات فلسفی و علمی قاطعانه و معتقدات مذهبی از یک طرف و مطالب پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی که در رباعیات دیده می‌شود از طرف دیگر، و با توجه به نسبت دادن بعضی رباعیات دیگران به خیامی به این نتیجه می‌رسیم که مابا یک شخصیت که هم فیلسوف الهی و هم دانشمند ریاضی است و هم لذت‌پرست و پوچ - گرا رویا روی نیستیم، بلکه چنانکه در دوران اخیر به میان آمده است، ما دو یا سه شخصیت داریم که با کلمه خیامی و خیام مطرحند: ۱) عمر بن ابراهیم خیامی که گاهی خیام هم به او گفته شده است. این شخص فیلسوف معتقد به الهیات و دانشمند ریاضیدان است که رباعیاتی هم سروده است. ۲) «خیام - علی بن محمد بن احمد بن خلف خراسانی ملقب به علاء الدین. او راست دیوانی به فارسی با شعر بسیار که در خراسان و آذربایجان مشهور است». (لغت نامه دهخدا، حرف خ، ص ۹۷۸؛ به نقل از معجم اللغات، ج ۴، ص ۱۷۶ نسخه دکتر مصطفی جواد، به نقل احمد حامد صراف در کتاب عمر خیام) تعدد شخصیت مورد بحث را محمد شفیق بک از مصر و شنیدر

از ایتالیا نیز مطرح کرده‌اند. آقای محیط در مقالهٔ مربوطه به‌خیام می‌گویند: «عبدالله محمد خیام ثالثی در مازندران که به‌سال ۴۱۰ هجری وفات یافته...»

البته باید تحقیقات کافی دربارهٔ آثار ادبی «خیام»‌های دیگری که مطرح شده‌اند، انجام بگیرد تا روشن شود که آیا آنان رباعیاتی را سروده‌اند؟ و اگر سروده‌اند از نظر معنی چگونه بوده است و آیا آنها با رباعیات خیام مخلوط شده است یا نه؟

چهارم) به استثنای رباعیات معقول که به اتفاق صاحب‌نظران از عمر بن ابراهیم خیامی بوده و یا نسبت آن رباعیات به خیامی، معیاری در شخصیت وی به وجود نمی‌آورد، بقیهٔ رباعیات از یک شاعر نبوده، بلکه شعرای متعددی آنها را سروده‌اند و دیگران آنها را به جهت شباهت در سبک و سایر ابعاد ادبی، یا به جهت اغراض دیگر، به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان نسبت داده‌اند. مرحوم دهخدا در پاورقی ص ۹۸۰ حرف «خ» از لغت‌نامه می‌گوید: «غالباً می‌دانند که بسیاری از رباعیات عمر خیامی منسوب به اوست، و فی الواقع از او نیست، بلکه از شاعران دیگر چون خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر و خواجه حافظ و غیر آنها می‌باشد. ژکوفسکی قریب ۸۲ رباعی از رباعیات منسوب به خیامی را با اسماء شعرای آنها به اسم و رسم از کتب متفرقه جمع کرده است. و اگر کسی تتبع بیشتر کند، البته بیشتر اکتشاف خواهد نمود». این نکته را باید در این مسئله یادآور شویم که قطعاً آن دسته از رباعیات که سرودهٔ خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر است، از سنخ رباعیات پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی نیست، زیرا دو شخصیت مزبور از عرفای نامی و شخصیت‌های معنوی جوامع مسلمین می‌باشند و هرگز آنان نمی‌توانند رباعیاتی را بگویند که ضد روحیهٔ معرفتی و سلوک عرفانی آنان بوده باشد. همچنین با زمینهٔ فکری و عرفانی که در خواجه حافظ سراغ داریم، اگرچه از نظر تقید به عرفان در همهٔ اشعارش مانند آن دو شخصیت نیست، ولی نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتوای پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی محض و بی‌اعتنایی به هستی و وابسته به هستی آفرین هستند، به شخصیتی مانند حافظ صحیح به نظر نمی‌رسد، و

الاهمان احتمال چند شخصیتی دربارهٔ حافظ هم داده خواهد شد.

پنج) احتمال داده شود که زمان سرودن رباعیات غیر از دوران تفکرات فلسفی عمر بن ابراهیم بوده باشد، بدین ترتیب که رباعیات را در دوران جوانی سروده و تفکرات فلسفی و علمی و مذهبی اش از دوران پس از جوانی آغاز گشته است، نظیر آنکه در ترتیب تألیفات ابن سینا گفته شده است که: الاشارات والتنبیها، مخصوصاً نمطهای آخر این کتاب که دربارهٔ عالی‌ترین مسائل روح و عرفان می‌باشد، آخرین تألیف ابن سینا و شروع دوران پیری او بوده است. این احتمال بر مبنای قاعده‌ای است که می‌بینیم معمولاً انسانها با گذشت دوران جوانی و سپری شدن روزگار احساسات و جست‌و خیزهای فکری، به واقع‌گرایی کشیده می‌شوند و با شنیدن صدای بسیار لطیف و جدی که می‌گوید: «تو ای انسان، نمی‌توانی بگویی: نیستی و چون نمی‌توانی بگویی نیستی پس نمی‌توانی بگویی من بیهوده‌ام، زیرا دریافت صریح وجود، دریافت حکمت عالی آنرا در بر دارد». این احتمال هم بعید به نظر می‌رسد زیرا بعید است که متفکری ژرف‌اندیش مانند عمر بن ابراهیم به چنان دگرگونی شخصیتی و روانی شدید دچار شود که دونگرش متضاد در ذهن او به وجود بیاید و هیچ یک از آن دو تأثیر در دیگری نگذارد. وانگهی اگر چنین انقلابی در چنان شخصیتی واقعیت داشت در تاریخ معرفت مورد توجه قرار می‌گرفت، چنانکه دربارهٔ انقلاب احوال حکیم سنائی و جلال‌الدین مولوی و غزالی مشاهده می‌کنیم. به اضافهٔ اینکه از خود عمر بن ابراهیم هم کمترین اشاره‌ای دربارهٔ انقلاب مزبور دیده نشده است. و این احتمال که شاید دوران فلسفی و مذهبی زمان جوانی وی بوده و رباعیات پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی را در دوران پیری سروده است، بعیدتر به نظر می‌رسد، زیرا اگر چنین تحولی در وی ثابت شده بود، هرگز کلماتی مانند «امام» و «حجة الحق علی الخلق» و «سید حکماء المشرق والمغرب» دربارهٔ وی به کار نمی‌بردند.

شش) شخصیت مورد بحث و تحقیق یک فرد است که تفکرات فلسفی و علمی وی در زمان حیاتش بروز نموده و مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته و در

نتیجه شایسته آنهمه تمجید و تعظیم شده است تا آنجا که کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» را درباره وی به کار برده‌اند و اما آن رباعیات که دارای محتوای پوچ - گزایی و بی اساس دیدن جهان هستی است، پس از مرگ وی در میان مردم شیوع پیدا کرده است. این نظریه اگرچه به کار بردن کلمات مزبور را در زمان عمر بن ابراهیم بخوبی توجیه می‌کند که مردم از رباعیات او با محتویات پوچ گزایی و بی اساس بودن جهان هستی، اطلاعی نداشته‌اند، ولی مسئله تضاد در شخصیت او را حل و فصل نمی‌کند، زیرا روحیه فیلسوفانه همراه با عقاید الهی و مذهبی، نمی‌تواند با پوچ‌گزایی سازش داشته باشد. به اضافه اینکه آیا استعمال کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» و امثال این القاب معنوی والا، پس از انتشار رباعیات منسوب به وی قطع شده است یا نه؟ اثبات این مسئله به تحقیقات تاریخی دقیق نیازمند می‌باشد. خلاصه اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کند که عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان که عقاید مذهبی و رفتار عالی داشته است، غیر از آن خیامی است که رباعیاتی در پوچی و لذت پرستی و بی‌اساس بودن هستی سروده است یا اینکه با تکیه به دلایل اطمینان بخش اثبات شود که رباعیات پوچ‌گزایی را شعرایی دیگر سروده‌اند و آنچه که از عمر بن ابراهیم خیامی است مقدازی رباعیات در بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمر و فرسوده شدن همه طراوتها و شادابیها بوده است، معنایی وجود ندارد و اگر فرض کنیم شخصیت مورد تحقیق همان عمر بن ابراهیم فیلسوف و دانشمند ریاضیدان است که رباعیات پوچ‌گزایی و لذت پرستی و بی-اساس بودن هستی را گفته است، مسئله‌ای لاینحل درباره این شخصیت به وجود آمد.

مطالعه کنندگان ارجمند توجه فرمایند که تألیف این کتاب در سال ۱۳۵۵ انجام یافته و پس از تجدید نظر در سال ۱۳۶۴ اقدام به چاپ آن شده است.

محمد تقی جعفری

## شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار

به جهت اهمیت و حساسیتی که در این بحث و تحقیق وجود دارد، باردیگر یادآور می‌شویم که: اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کرد که عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام شخصیتی است که از فلسفه و علم و مذهب و ادب برخوردار بوده و مقداری رباعیات دربارهٔ زودگذر بودن سالیان عمر و زوال عوامل لذتها و زیباییهای دنیائیز سروده است، و آن دسته از رباعیات که دارای محتویات پوچی و لذت پرستی و بی‌اعتنایی به قوانین و مبانی هستی و نغمه‌های الهی وجدان است، شاعر یا شعرائی دیگر سروده، بیکبار یا تدریجاً به این شخصیت نسبت داده شده است، هیچ مشکلی نخواهیم داشت. مشکل یا بهتر بگوییم: معمای لاینحل در تفسیر این شخصیت موقعی بروز خواهد کرد که بگوییم عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام فیلسوف و دانشمند و ریاضیدان که دارای عقاید الهی و مذهبی است، همان شخصیت است که رباعیات مزبوره را نیز سروده است و آن احتمالاتی که طرح کردیم، از لحاظ علمی قابل تأیید نمی‌باشند، مانند فرض دو دوران زندگی برای خیامی که در یکی از آن دو، پوچ‌گرا و یا شكاك و لذت پرست و سرخوش بوده است و در دوران دوم يك فیلسوف و حکیم عظیم‌الشأن و دانشمند ریاضیدان، یا احتمال چند شخصیتی بودن عمر بن ابراهیم خیامی مانند ابو العلاء چنانکه خواهد آمد.

بر مبنای همین فرض است که ما با این مسئله بسیار مشکل مواجه می‌شویم



که چگونه امکان دارد فلسفه و حکمت و دانش و حتی عقاید مذهبی در يك مغز و روان با پوچ بینی و لذت گرایی و بی‌اعتنایی به مبادی هستی و شوخی گرفتن آن، سازش داشته باشد! پیش از ورود به این مسئله، مطلبی را که در عنوان مبحث آورده‌ایم: «شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» مورد بررسی قرار می‌دهیم. ما در طول تاریخ با برداشتهای مختلف و حتی گاهی با استنتاجهای متضاد در باره این شخصیت مواجه هستیم، مانند اینکه عمر بن ابراهیم خیامی مردی است در نهایت عظمت جهان بینی حکمی و مذهبی و یا عمر بن ابراهیم خیامی مردی است شاک یا زندیق و ملحد که از مقداری فلسفه و علم برخوردار است. برای نظریه اول می‌توان آن کلمات بسیار پر معنی و پر ارزش «امام» یا «حجة الحق علی الخلق» یا «سید حکماء المشرق والمغرب» را که درباره وی گفته‌اند، در نظر گرفت و برای نظریه دوم از جملات زیر به نقل لغت نامه (حرف خ ص ۹۷۸ از کتاب مرصع العباد تألیف شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی معروف به دایه) می‌توان استفاده کرد:

«... و معلوم که روح پاک علوی و روحانی را در صورت خاک سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چرا است و باز در حشر قالب رانشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست. آنکه از زمره «أُولَئِكَ كَلَّا لَنْ نُعَامَ بَلْ هُمْ أَصَلُّ» بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد و آن بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هردو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته، تا یکی را از فضلاء که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است و آن عمر خیامی است از غایت حیرت و ضلالت این بیت می‌باید گفت:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ما است

آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می نزند دمی در این عالم راست  
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است

\*

دارنده چو ترکیب طبایع آراست  
از بهر چه افکندش اندر کم و کاست  
گر زشت آمد این صور عیب که راست  
ور نیک آمد خرابی از بهر چراست

\*

اکنون می پردازیم به بیان علت یا علل اختلاف برداشتها و استنتاجاتی که درباره این شخصیت صورت گرفته است. برای توضیح این مسئله مقدمه‌ای رادربیان قاعده‌ای کلی که موجب اختلاف برداشتها در تفسیر شخصیتها، بلکه در اغلب مسائل مربوط به انسان می‌گردد، متذکر می‌شویم.

از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود که به جهت اهمیت این قاعده و فراگیر بودن آن، دقت بیشتری در آن بنمایند. این قاعده می‌گوید: هرناظری که برای درک موضوعی خارج از خود ارتباط برقرار می‌کند، چنان نیست که آن موضوع را بدون دخالت و تصرف حواس و شرایط فیزیکی حاکم میان او و آن موضوع و همچنین بدون دخالت اصول پیش ساخته ذهنی و آرمانها و عقاید پذیرفته شده قبلی، بتواند درک کند، زیرا هرگونه وسایل طبیعی مانند حواس و تعقل و ابزار مصنوعی مانند آزمایشگاهها که برای درک و شناخت واقعیات خارج از خود مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، نمی‌توانند از خصوصیات و مقتضیات هویتی که دارند، تجرید شوند.

این دخالت از ناحیه خصوصیات عامل درک‌کننده در جمله معروف لاثوتسه چینی بنا به نقل نیلزبوهر فیزیکدان دانمارکی، بازیگری نامیده شده است، یعنی ما انسانها در عین حال که برای درک و شناخت واقعیات تماشا و نظاره می‌کنیم و بطور

جدی می‌خواهیم که تماشاگر محض باشیم و از خصوصیات عوامل و ابزار شناختی که در اختیار داریم، دخالتی در تماشاگری خود ندهیم، با این حال، بدان جهت که درک و شناخت، به وساطت حواس و ذهن و آزمایشگاهها به دست می‌آید و هر یک از آنها دارای مقتضیات و مختصات مخصوص به خود است، این مختصات و مقتضیات در عوامل و ابزار درک، شرکت و دخالت می‌کنند. این نکته را هم باید اضافه کنیم که هر اندازه که عوامل تشکیل دهنده وسایل و ابزار درک، متنوع‌تر و پیچیده‌تر بوده باشند، بازیگری مایا بعبارت روشن‌تر دخالت خصوصیات عامل درک‌کننده مامتوع-تر و پیچیده‌تر خواهد بود.

این قاعده اگرچه در همهٔ علوم جریان دارد، ولی در غیر علوم انسانی مانند فیزیک و هیئت و معدن شناسی و گیاه‌شناسی و امثال اینها، عوارضی را که بار می‌آورد مانند علوم انسانی وابستهٔ مستقیم به حیات و اهداف و خواسته‌ها و اصول اساسی آن نیست، زیرا دخالت مقتضیات و مختصات عوامل درک در شناخت واقعیات غیر انسانی، تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی (۱) برای متعلم در بر ندارد، در صورتیکه دخالت مزبور چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، چه خواسته و چه ناخواسته، همواره نوعی تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی (۱) در شناختهای مربوط به انسان در بر دارد.

بدین جهت می‌توان با صراحت کامل گفت:

عینک‌هایی که محققان در تفسیر شخصیتها به چشمان خود می‌زنند، شیشه‌های آنها از درون محققان وقاب آنها از محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه تعبیه می‌شود. آلفرد نورث وایتهد دربارهٔ تادیخ گیون چنین اظهار نظر می‌کند: «گیون دربارهٔ اعتلاء و سقوط امپراطوری رم تحقیقات خوبی دارد، ولی با عینکی که از قرن خود که در آن زندگی کرده است، به چشمانش زده است.»

جمله‌ای را که وایتهد دربارهٔ گیون گفته است، مربوط به دخالت شرایط زمانی (واقلمی به نظر ما) می‌باشد، اما دخالت عوامل اختصاصی شخص محقق، متعدد و متنوع است، ما به برخی از آنها بطور مختصر اشاره می‌کنیم:

۱) شخصیت‌های برجسته تاریخ خواه از روی شایستگی و خواه بدون شایستگی، تاحدودی می‌توانند الگو و معیار قرار بگیرند و همچنین به جهت جالب بودن شخصیتشان، معمولاً هر محقق می‌خواهد شخصیت مورد تفسیر را به عنوان مؤید نظریات و عقایدش توجیه نماید.

۲) دخالت عقاید و تجارب شخصی محقق در تحلیل شخصیت، حتی بدون اینکه خود عالماً و عامداً هدف‌گیری کرده باشد. این گروه از محققان ممکن است در طرز تفکرات و نظریاتی که ابراز می‌دارند، خود را کاملاً بیطرف تلقی نمایند و به اصطلاح قاعده‌ای که در اول این مبحث متذکر شدیم، خود را تماشاگر محض و ذهن خود را منعکس‌کننده واقعیات محض بدانند، و از این جهت از گروه یکم امین‌تر بوده باشند. ولی حقیقت امر این است که ایسن گروه نیز در معلوماتی که در توضیح و تفسیر شخصیتها ابراز می‌دارند، مقداری از مختصات و شرایط ذهنی و روحی و محیطی خود را بازگویی کنند. بنابراین، بطور مثال کسی که درباره حافظ اظهار نظر می‌کند، مطالعه‌کنندگان را از اصول پذیرفته شده و عقاید خویش نیز مطلع می‌سازد. ما در تفسیر شخصیت حافظ کسانی را می‌بینیم که به ایباتی از این قبیل در دیوان حافظ تکیه می‌کنند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گه‌ری کز صدف کون و مکان بیرون بود

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بیدلی در همه احوال خدا با او بود

او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

\*

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد

زان سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

ثبت است بر جریده عالم دوام ما

\*

فرق است از آب خضر که ظلمات جای او است

تا آب ما که منبعش الله اکبر است

\*

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

\*

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشین تو نه این کنج محنت آباد است

ترا ز کنگره عرش می زنند صغیر

ندانمت که درین دامگه چه افتاد است

\*

ای صبا امشبم مسد فرم

که سحرگه شکفتنم هوس است

\*

عشقت رسد به فریاد و خود بسان حافظ

قرآن ز بر به خوانی با چارده روایت

\*

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد درخت دید ملک عشق نداشت  
 عین آتش همد از این غیرت و برآدم زد  
 مدعی خواست که آید به تماشاگه راز  
 دست غیب آمد و برسینه نامحرم زد

\*

جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست  
 ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند  
 دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند  
 و نسدران نیمه شب آب حیاتم دادند  
 بی‌خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند  
 بساده از جام تجلی صفاتم دادند

\*

این مفسرین شخصیت حافظ معتقدند که مردی به عظمت حافظ با آن معلومات و حالات عرفانی که در دیوان وی دیده می‌شود، نمی‌تواند یک انسان بی‌قید و بند به معارف الهی و هدف‌اعلای حیات که قرار گرفتن در جاذبه ربوبی است بوده باشد. در مقابل اینان کسانی هستند که به ابیاتی از حافظ که در ذیل می‌آوریم تمسک کرده و او را یک مرد شکاک و پوچ‌گرا معرفی می‌نمایند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت  
 آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

\*

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه  
 چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

و همچنین ابیاتی را مورد استشهاده قرار می‌دهند که حافظ در آنها توصیه به میگزاری

و شاهد بازی و غیر ذلک می‌نماید هر دو گروه فوق در عین حال که می‌خواهند شخصیت حافظ را «آنچنانکه هست» بیان نمایند، ذهنیات و اصول پیش ساخته خود را هم در آن بیان دخالت می‌دهند.

گفته شده است: اگر ما ازدیدگاه حکمت الفاظ و کاربرد آنها در این مسئله بنگریم باید بگوییم: اگر ما نتوانستیم با نظریه مآخذ معتبر هماهنگی ابعاد يك شخصیت را اثبات کنیم فرض يك شخصیت امثال حافظ و ابوالعلاء معری و خیام در همه ساعات عمر و در خلال همه گونه شرایط و نوسانات حیات و ارتباط با جهان هستی و انسان و فیاض مطلق خداوند هستی، يك فرض غیر لازم است، زیرا دلیلی برای ضرورت وحدت شخصیت اشخاص در جمیع آن حالات و شرایط وجود ندارد، تا برای کشف آن وحدت، از مقتضیات و مختصات ذهنی و روانی خود مایه‌گذاری کنیم. این مطلبی است که اینجانب درباره جلال‌الدین محمد مولوی هم با نظریه دو اثر بزرگش دیوان شمش و مثنوی عرض کرده‌ام که آنهمه تنوعات و اختلافات و حتی گاهی تضاد گویهارا که در طرز تفکرات مولوی دیده می‌شود، نمی‌توان با يك جبر عقیدتی که از يك عده عناصر فرهنگی گرفته‌ایم، برای حفظ وحدت شخصیت مولوی هماهنگ ساخت. ولی این يك جریان متنوع روانی است نه چند شخصیتی بیمارگونه.

۳) اشتراك انسانها در احساسات و اصول اندیشه‌ها و هدف‌گیریها و لذا ایند و آلام، علت بسیار با اهمیتی است که آدمی در تفسیر و شناخت هموعان خودش، همواره با روش مقایسه با خویشتن (با اصطلاح قیاس به نفس) حرکت کند:

از چه ای کسل با کلان آمیختی

تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

از قیاسش خنده آمد خلق را

کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

این علت بسیار با اهمیت است که نظریات و قضاوت‌های ما را در جامعه شناسی و علوم

انسانی بطور کلی دچار ابهام و تشویش می‌سازد.

۴) تقلید و پیرویهای صریح و غیرصریح و به عبارت دیگر مشهود و نامشهود از شخصیت‌های بزرگ و برجسته در انسان شناسی و جهان‌شناسی. حتی ممکن است يك شخصیت برجسته، نظری در بایستگیها و شایستگیهای انسانی ابراز نکند و ادعایش این باشد که من «انسان آنچنانکه هست» رami گویم. و بدانجهت که این شخصیت چشمگیر در صدق و واقعیت سخنان و نظریاتش ممکن است از شهرت و چشمگیر بودنش بهره‌برداری کند، یاد دیگران بهره‌برداری نمایند، بایستگی و شایستگیهای را مناسب همان «انسان آنچنانکه هست» که شخصیت مفروض ابراز داشته است، بپذیرند.

خلاصه مطلبی که در مبحث «شخصیتی پیچیده، در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» می‌گویم، این است که عینکهای اختصاصی محققان و بررسی کنندگان را درباره شخصیت خیام هرگز نباید فراموش کرد والا تحقیقات مافاد ارزش واقعی را نخواهد بود.



## خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی

در مبحث دوم این مسئله را متذکر شدیم که اگر ما نتوانستیم با نظریه ماخذ و منابع معتبر و استنباط صحیح، عناصر شخصیتی يك انسان چشمگیر را هماهنگ ساخته و وحدتی برای آن عناصر پیدا کنیم، هیچ دلیلی برای ضرورت کشف وحدت حقیقی در شخصیت مورد تحلیل وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: همینکه اختلافی در عناصر و ابعاد شخصیتی مشاهده کردیم، فوراً باید او را به چند شخصیتی محکوم کنیم، بلکه چنانکه گفتیم اگر هیچ راهی برای متحد ساختن پدیده‌های روانی و مغزی يك شخصیت پیدا نکردیم، مجبور نیستیم که از ذهنیات خود مایه‌گذاری کرده و وحدتی مستمر برای آن شخصیت بسازیم. در مباحث آینده خواهیم دید که اگر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوفی باشد که رباعیات پوچ‌گرایی را سروده باشد آیا دلیلی برای لزوم پیدا کردن وحدت در شخصیت وی می‌توانیم اقامه کنیم یا نه؟

در این مبحث سوم می‌خواهیم خصوصیتی را که در تفسیر شخصیت‌های بزرگ از اجتماع ابعاد فلسفی و علمی و مذهبی و عرفانی و ادبی ناشی می‌گردد، مورد بررسی قرار بدهیم. و این راه می‌دانیم که افراد اینگونه شخصیتها در طول تاریخ کم نبوده‌اند. ابن سینا، حسن بن هیثم بصری، عمر بن ابراهیم خیامی، جلال‌الدین مولوی، و در مغرب زمین دکارت و کانت و امثال آنان، مردانی کثیر الابعاد هستند که از دستبرد

گرد و غبار تاریخ که چهرهٔ صدها بلکه هزارها امثال آنان را پوشانیده است، درامان مانده‌اند. البته مانمی خواهیم ارتباط مغزی و روانی شخصیت‌های مزبور و همهٔ آن شخصیت‌هایی را که از ابعاد متنوع و بظاهر ناسازگار با یکدیگر برخوردار بوده‌اند یکی بشماریم، بلکه غرض ما این است که در طول تاریخ معرفت بشری با شخصیت‌هایی که از انواع مختلف ابعاد مزبور بهره‌ور بوده‌اند، رویاروی هستیم. بعنوان مثال می‌توان وضع روانی بسیار متفاوت جلال‌الدین مولوی را با خیام از دیدگاه رباعیات منسوب به وی در نظر گرفت. حرکت و تحول در همه سطوح و اجزاء عالم هستی، دو آهنگ مختلف از دو شخصیت مزبور در آورده است. رباعی زیر را مورد دقت قرار بدسیم:

يك چند به كودكى به استاد شدیم

يك چند به استادی خود شاد شدیم

پایان سخن شنو که ما را چه رسید

از خاك بر آمدیم و بر باد شدیم

یعنی ما انسانها از هیج سر بر می‌آوریم و در هیج فرو می‌رویم و در میان این دو «هیج» به امور جالب زودگذر و بی‌پایه دلخوش کرده‌ایم. حالا ببینیم مولوی چه می‌گوید:

خداوندا،

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش

متصل گردان به دریا‌های خویش

قطرهٔ علم است اندر جان من

وا رهانش از هوی و ز خاك تن

پیش از آن کاین خاکها خسفش کند

پیش از آن کاین بادها نشفش کند

گر چه چون خسفش کند تو قادری  
 کش از ایشان و استانی و اخیری  
 گر در آید در عدم یا صد عدم  
 چون بخوانیش او کند از سر قدم  
 صد هزاران ضد ضد را می‌کشد  
 بازشان حکم تو بیرون می‌کشد  
 از عدمها سوی هستی هر زمان  
 هست یارب کاروان در کاروان  
 باز از هستی روان سوی عدم  
 می‌روند این کاروانها دمبدم

وسعت و عمق دیدگاه مولوی و پویایی روحی او را در ابیات فوق، با محدودیت و ایستایی مغزی گویندهٔ رباعی را در نظر بگیرید و داوری کنید. در مباحث مربوط به رباعیات، این دو دیدگاه را مورد بررسی مشروح تری قرار خواهیم داد. اکنون باید دید آیا ابعاد متنوع فلسفی و علمی و مذهبی و ادبی و عرفانی در بعضی از شخصیتها قابل اجتماع و هماهنگی هست یا نه؟ با نظر به آن تعریفهای محدود کننده‌ای که برای هر یک از ابعاد فوق گفته شده است، عدم امکان اجتماع و ناهماهنگی ابعاد در یک شخصیت، یک نتیجه ضروری برای آن تعریفات می‌باشد. یعنی بدانجهت که فلسفه مثلاً عبارتست از معرفت به اصول و مبادی کلی هستی، لذا باینش علمی که عبارتست از بر قرار کردن ارتباط حسی و تجربی با موضوعات و پدیده‌های عینی که محصولی جز شناختهای نسبی دربارهٔ آنها بدست نمی‌دهد، سازگار نمی‌باشند، همچنین بعد مذهبی که عبارتست از اعتقاد به مبداء و معاد و رسالت رسولان و امامت که زعامت مادی و معنوی انسانها را بعهده دارند و عدل الهی که مجموعاً در سه عقیدهٔ مهم (الله و نظاره و سلطهٔ او بر جهان هستی و عدالت مطلق او) خلاصه می‌شوند و بادید فلسفی و علمی

محدودی که فقط دیدگاه خود را با مقداری اصول کلی تفسیر می‌نماید و يك جمله «جز این نیست» به آن ضمیمه می‌کند هماهنگ نمی‌گردد. ولی چنانکه در يك مبحث مشروح در مجلد چهاردهم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه بیان نموده‌ایم، هماهنگی ابعاد متنوع فلسفی و علمی و اخلاقی و مذهبی و ادبی و عرفانی هم بانظر به قدرت روح آدمی و هم بانظر به تنوع ابعاد واقعیاتی که انسانها با آنها ارتباط برقرار می‌نمایند، امری است کاملاً ممکن، بلکه با توجه به عظمت روح آدمی، در صورت آمادگی شرایط مغزی و روانی، ابعاد مزبور حالتی شبیه به ضرورت پیدا می‌کند و در این مبحث بطور اختصار می‌گوییم: شناخت اینکه آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین «نه تنها نمی‌تواند بگوید: که مبادا آب را که ساده‌ایست مایع در مفهوم کلی جسم در معرض حرکت و دگرگونی پذیری!» بلکه می‌گوید این يك نگاه تحلیلی درباره آب است که واقعیت آب را در همین دیدگاه محدود نمی‌سازد، بلکه باید برای تکمیل معرفت درباره آب تحلیل دیگری درباره عناصر تشکیل دهنده آن انجام بدهی و این نتیجه را بدست بیاوری که «هیدروژن در خانه اول جدول مندلیف قرار گرفته و ماهیت فیزیکی آن عبارتست از يك پروتون مرکزی و يك الکترون که به دور آن می‌گردد و اکسیژن عنصری است که در خانه هشتم در جدول مزبور قرار گرفته و دارای هشت الکترون است که به دور پروتون می‌گردند. شما حتی در این تحلیل هم توقف نکنید، زیرا این مسئله در پیش روی شما وجود دارد که آیا الکترونها موجد یا جرم و یا دارای هر دو خاصیت؟» بسیار خوب تا اینجا تحلیلاتی درباره يك قضیه علمی انجام دادیم که بعضی از آنها قابل تجزیه و مشاهده بود و بعضی دیگر نظری و عقلی. حالا روش ترکیبی را پیش می‌گیریم و می‌گوییم: آن قضیه یعنی «آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین» در حال تفاعل با نباتات و جانداران و دیگر اجسام روی زمین چه مختصاتی را از خود نشان می‌دهد و در بروز این مختصات فضای زمین و طبقات جوی چه دخالت‌هایی دارند و مجموع این همه واقعیات مربوط به آب در روی زمین که مربوط به منظومه شمسی مربوط به کهکشان

است، یعنی چه؟ و برای شناخت این همه روابط و بر خورداری از آنها از کدامین قوانین باید استفاده کرد؟ پس از به دست آوردن شناختهای ترکیبی مزبور، نوبت لزوم تحصیل معرفت هستی‌شناسی که آب هم یکی از اجزای آن است و عوامل درک و ابزار شناخت بشری هم اجزائی از آن می‌باشد فرا می‌رسد. آنگاه گامی فراتر رفته با این مسئله بزرگ رویاروی می‌شویم که نظم و شکوه خیره‌کننده در عالم وجود مشاهده می‌شود که ضرورت وجود نظم آفرین و بخشنده شکوه و قانون بر این عالم وجود را بسا کمال وضوح اثبات می‌نماید. ملاحظه می‌شود که ما می‌توانیم و از یک جهت باید با عوامل گوناگون در آفرینش که داریم با اجزای عالم وجود و کل مجموعی آن، ارتباط معرفتی برقرار نماییم این ارتباط در سه نقطه انجام می‌گیرد: نقطه‌ای که بطور مستقیم با عوامل درک و دیگر ابزار شناخت مورد ارتباط ما است که می‌توان آن را نقطه متنی نیز اصطلاح کرد به این معنی که درک و شناخت علمی معمولی ما با این نقطه که در متن جریان مشاهده و تجربه و اندیشه علمی محض است ارتباط برقرار می‌کند. مانند این قضیه که «آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن» که از تجزیه عینی و قابل مشاهده به دست آمده است. هر چه کاوش و تحقیق ما از این متن رو به تحلیل بیشتر برود و از دایره مشاهده و تجربه عینی عمیق‌تر رفته و بسا واقعیاتی ارتباط پیدا کند که برای وجود و شناخت ماهیت آنها پای اندیشه و تعقل به میان کشیده شود، نقطه‌های نظری محسوب می‌شود، مانند اینکه آیا الکترون‌های تشکیل دهنده دو عنصر اکسیژن و هیدروژن موجود یا جرم و یا در هر موقعیتی یکی از دو خاصیت را بروز می‌دهند. مسلم است که این مبحث جنبه نظری دارد و می‌توانیم آن را نقطه نظری بنامیم. و اگر قدمی دیگر پیشروی کنیم و این مسئله را مطرح کنیم که آیا الکترون به تنهایی قابل شناخت همه جانبه می‌باشد، یا اینکه ما برای تحصیل این شناخت به شناخت فضا و امواج و دیگر موضوعات جاریه‌ای نیازمندیم که از پیرامون یکدانه الکترون تا کهکشانشان کشیده شده است؟ مسئله مورد بحث ما در این نقطه، یک مسئله فلسفی است. چنانکه اگر از خود قضیه «آب مایعی است

مرکب از اکسیژن و هیدروژن» شروع کرده و با روش ترکیبی بالاتر برویم، باز از نقطه‌های نظری به نقاط فلسفی خواهیم رسید.

بدین ترتیب اثبات شد که تجزیه این مسائل از یکدیگر به‌عنوان مسائل علمی و مسائل فلسفی و اعتقاد به اینکه آنها با یکدیگر سازگار نیستند، یک تجزیه ساختگی بوده و نوعی بازیگری مغزی است که درست برخلاف ارتباطات مغزی و روانی ما با واقعیات انجام می‌گیرد.

حال دقت کنیم ببینیم این دونوع نگرش به جهان هستی (علمی و فلسفی) با شهود و اخلاق و حکمت و مذهب و ادب و عرفان سازگار هستند یا نه؟ اندک توجهی به مفاهیم امور مزبوره روشن می‌سازد که این کار بسیار شگفت‌انگیز است که ما پس از گذشت قرون و اعصار فراوان و ظهور ابوریحان بیرونی‌ها و ابن سیناها و ابن خلدون‌ها و ابن میثم‌ها و مولوی‌ها و صدر المتألهین‌ها در مشرق زمین، و ارسطو و افلاطون‌ها و کپلر و کانت و دکارت‌ها در مغرب زمین، که هر یک از آنان با چند بعد از ابعاد فوق در این دنیا با هستی ارتباط برقرار کرده‌اند، این مسئله را مطرح کنیم که آیا آن ابعاد با همدیگر سازگار هستند یا نه؟ واقعاً جای تعجب است که محدودیت فکری بعضی از مردم، و بی اطلاعی آنان از کاروانی بسار بزرگ از شخصیت‌هایی که از مراتب مختلف ابعاد فوق برخوردار بوده‌اند، امر را به اشخاص ناآگاه مشتبه بسازد، تا مسئله فوق را جدی مطرح کنند که آیا «ابعاد علمی و فلسفی با شهود و اخلاق و حکمت و مذهب و ادب و عرفان می‌توانند با یکدیگر سازگار باشند؟ آیا شناخت علمی و نظری و فلسفی درباره قضیه «آب مایعی است از اکسیژن و هیدروژن» با شهود اینکه «همان آب ماده حیاتی همه جانداران است» سازگار نیست؟ یا اینکه شناخت علمی و نظری و فلسفی قضیه مزبور بدون درک قضیه دوم، چه از راه مشاهدات حسی و چه به وسیله شهود، متحمل شناخت اول است؟ قطعاً چنین است. همچنین اگر یک درون اخلاقی با به دست آوردن سه نوع شناخت (علمی و فلسفی و شهودی) درباره قضیه «آب مرکب است از اکسیژن و هیدروژن» نخست نوعی شکوفایی روحی یا به اصطلاح دیگر نوعی

گسترش من بابه فعلیت رسیدن استعداد علمی و فلسفی و شهودی را در خود احساس نموده و درک می کند و سپس با دریافت این حقیقت که يك وسیله معرفتی به دست آورده است و با این وسیله می تواند به هدفهای مطلوب مادی و معنوی نائل گردد و خود و اجتماع را از آنها بهره مند بسازد، در این صورت آن سه نوع شناخت با يك انبساط عالی روانی تکمیل می گردند، همچنین اگر همین انسان بتواند این روشناییها را که درباره قضیه مزبوره به دست آورده است، با مقتضیاتی که دارند در گردیدن روحی خود و دیگران مورد استفاده قرار بدهد، در این هنگام بعد حکمت را هم بر ابعاد چهار گانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی) اضافه نموده است و اگر این توانایی را به دست بیاورد که قضیه مزبوره را با تکیه به يك احساس عالی زیبا و اشباع کننده احساسات و اندیشه مطرح نماید، در این صورت بعد ادبی را هم به ابعاد پنجگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی) افزوده است. حال اگر قضیه مزبوره را از دیدگاه اینکه بیان کننده نمودی از هستی شغافی است که جلوه گاه فروغ الهی است، مورد توجه قرار بدهد، بعد عرفانی را هم به ابعاد ششگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی) علاوه کرده است. و اگر همه این دریافتها و تکاپوها را مستند به خواست خداوندی نماید، به این معنی که همه آنها را بعنوان مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند کمال آفرین وصول به آنرا از بندگانش خواسته است منظور و عمل کند، بعد مذهبی را که توجیه کننده نهایی همه آن ابعاد (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی و عرفانی) است به آن ابعاد می افزاید. و بدین ترتیب شخصیت آدمی از هشت بعد اساسی تکمیل می گردد. با این ملاحظات باید بگوییم: اجتماع عناصر گوناگون معرفتی از گردیدن شخصیت انسانی به وسیله هماهنگی آنها نه تنها امکان پذیر است بلکه چنانکه اثبات شد هر يك از آنها به گونه ای مکمل بقیه می باشد.

## آیا شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی از همه ابعاد هشتگانه فوق برخوردار بوده است

۱) دید علمی، چنانکه از آثار خیامی بر می آید، مخصوصاً با توجه به ریاضیاتی که از وی مانده است، وی صاحب نظر بزرگی در این رشته بوده، به طوریکه گفته شده است: «بعضی اشخاص او را واضح علم هندسه تحلیلی می دانند» (کلیات آثا پادسی حکیم عمر خیام، آقای محمد عباسی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹) و بطور خلاصه - بنا به تحقیقات بسیار مفید ریاضیدانان عالیقدرینش ریاضی خیامی با در نظر گرفتن همه شرایط زمانی و محیطی وی در حد عالی بوده است.

۲) دید فلسفی، بینش و دید فلسفی خیامی نیز در درجه ای عالی و قابل توجه بوده است. اگرچه خیامی مانند ابن سینا و فارابی و ابن رشد و میرداماد و صدر المتألهین شیرازی، به نحوی منظم و فنی طرح مسائل فلسفی نکرده است، ولی آن عده از مسائل فلسفی که مورد تحقیق قرار داده و از وی به ما رسیده است، کاملاً فیلسوفانه بوده است نه مقلدانه و ادیبانه. به نظر می رسد عمر بن ابراهیم خیامی مسائل فلسفی بسیاری را مورد بحث و تحقیق قرار داده است که شایسته تمجید و تعظیم با کلماتی مانند: «امام»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، و در تعبیر زمخشری در کتاب الزاجر «حکیم الدنيا و فیلسوفها» گشته است، نهایت اینکه آن مباحث و تحقیقات رادر



اختیار محصلین و دیگر خواستاران نگذاشته است.

۳) دید شهودی، با بررسیهای جامع در آثار علمی و فلسفی و ادبی خیامی، حالت شهود چه در مبنای علمی و چه در بینشهای فلسفی وی دیده نمی‌شود. به این معنی که خیامی مثلاً مانند صدر المتألهین نمی‌گوید: «من این مسئله را با شهود دریافتم» یا مانند مولوی نمی‌گوید:

زرها دیدم دهانش جمله باز      گر بگویم خوردشان گردد دراز

ولی در رساله‌ی جوابیه که به سؤالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی نوشته است، (ص ۸۰) چنین می‌گوید: «ثُمَّ يَحْضُلُ مِنْ تَلْقَى الْأَوْامِرِ وَ النَّوَاهِي الْأِلَهِيَّةِ وَ النَّبَوِيَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدَهَا: أَرْيَاضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِ الْإِمْسَاكِ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ رَفْعُهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ الْمُكْدِرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَ الثَّانِيَةُ: تَعْوِيدُهَا النَّظَرَ فِي الْأُمُورِ الْأِلَهِيَّةِ وَ أَحْوَالِ الْمَعَادِ فِي الْأَجْرَةِ لِتَجَرُّهَا الْمَوَاطِبُ عَلَى الْعِبَادَاتِ عَنِ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ وَ التَّفَكُّرِ فِي الْمَلَكُوتِ وَ نُحْرَضُهَا عَلَى تَحَقُّقِ وُجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنَى الَّذِي عَنْهُ وُجُودُ كُلِّ وُجُودٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَائُهُ وَ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ الَّذِي فَاصَتْ الْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ الَّتِي أَفْتَضَتْهَا الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهَانِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْقِيَاسِ الْمُجَرَّدِ عَنِ أَصْنَافِ التَّمَوِيَهَاتِ وَ الْمَغَالِطَاتِ» (سپس از پذیرش اوامر و نواهی الهی و نبوی به وسیله اطاعتها سه فایده نتیجه می‌شود: نخست: عبادت کردن آن به خودداری از شهوات و بلند کردن آن از قوه غضبیه تیره کننده به قوه عقلیه. دوم: عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تامواظبت بر عبادت، نفس را از دنیای فریبا به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند. و نفس را به دریافت وجود حق اول تحریک نماید، یعنی خداوندی که وجود هر موجودی از اوست که جلالش بزرگ و نامهایش مقدس است. و خدایی جز او نیست، خدایی که فیض موجودات با نظام اتم در سلسله ترتیبی که حکمت حقه با برهان مبتنی بر قیاس دور از ابهامات و مغالطه‌ها از او سرازیر شده است.) تردیدی نیست که رهسپار شدن

به حضور حق جل و علا و تفکر در ملکوت و دریافت وجود حق اول بدون شهود امکان‌پذیر نیست.

(۴) بعد اخلاقی، منابع موجودی که از خیامی در دسترس است، اخلاق و الایی نشان نمی‌دهد، بلکه «اخبار و روایاتی در دست است که خیام با وجود اینکه شاعر بزرگی بوده است، حوصله بحث نداشته و در مباحثه‌ای که با غزالی کرده این مسئله روشن است». (کلیات پادسی حکیم عمر خیام، ص ۲۳۲).

حتی چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید معروف است که از تعلیم اشخاص امتناع می‌ورزیده است! اگر بعد فلسفی عالی خیامی را با امثال عباراتی که در فوق از وی نقل کردیم، در نظر بگیریم، می‌بایست خیامی از يك اخلاق والا برخوردار بوده باشد. بطور کلی می‌توان دو علت مهم برای امتناع او از بحث و تبادل فکری با دیگران و خودداری از تعلیم مردم، در نظر گرفت:

علت یکم: انسان خود را به درجه‌ای از علم و معرفت ببیند که خود را از دیگران بی‌نیاز و دیگران را پایین‌تر از آن بداند که قابلیت تبادل افکار با وی و شایستگی آموزش اندیشه‌های او را داشته باشند. این همان بیماری «خود بزرگ بینی» است که خداوند بشریت را از آن نجات بدهد. بعید است خیام چنین بوده باشد.

علت دوم: ممکن است يك انسان در معلومات خود تردیدی داشته باشد و به حکم تقوای معرفتی و وجدان الهی از ارتباط علمی و معرفتی با دیگران امتناع بورزد که مبدا تردید وی در آنان نیز سرایت کند. اگر خودداری خیامی از ارتباط معرفتی با مردم با اشکال مختلفش این علت بوده باشد، جای تقدیر و تمجید است، ولی بحث او با زمخشری چنانکه در کتاب الزاجر آمده است و همچنین با غزالی با این احتمال وفق ندارد.

بعضی از عبارات منقوله در این بحث از الزاجر که به زبان عربی نقل شده است به جهت غلط چاپی تا حدودی مشوش است. مضمون بحث این است که «زمخشری

می گوید: خاطره دیدار من با حکیم و فیلسوف دنیا، شیخ، امام، خیامی در مجلس فریدی بود که هر دوی ما را دعوت کرده بود. خیامی در حرکت عین الفعل مطبق و مصمم که در توصیف شمشیر گفته می شود، از من پرسید، پاسخ دادم مکسور است مطبق و مصمم و تفسیر کردم به اینکه شمشیری که به مفصل اصابت کند، مطبق نامیده می شود و شمشیری که به خود عضو مانند ساق پا اصابت کند مصمم نامیده می شود... خیامی می گوید: من چنین می دانستم که عین الفعل در هر دو کلمه مفتوح است و در این باره سخنی گفت. چند روز از این داستان گذشته بود که در مجلس فرید، عینیه ابو العلاء معری را خواند:

نَبِيٌّ مِنَ الْغُرَبَانِ لَيْسَ عَلَيَّ شَرِّعٌ      يُخَيِّرُ نَا إِنَّ الشُّعُوبَ إِئِلَى صَدْعِ

(پیامبری از کلاغها که صاحب شریعت نیست، برای ما خبر می دهد که همه قبایل و تیره ها رو به جدایی و پراکندگی و نابودی است).

آنگاه بیت بعدی را بدین ترتیب خواند:

«أَصْدَقُهُ فِي مِرْتَةٍ وَقَدْ أَمْتَرْتُ»

مصرع دوم این بیت در دیوان ابو العلاء چنین است:

صَحَابَةُ مُوسَى بَعْدَ آيَاتِهِ الْتَسَعِ

آنچه در دیوان است «مریه» است نه «مرتة» و معنای بیت این است که من آن کلاغ را با تردید تصدیقش می کنم چنانکه اصحاب موسی پس از دیدن معجزات نه گانه اش تردید نمودند. اگر کلمه ای که خیام در بیت دوم گفته است «مرتة» باشد چنانکه در کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام آمده است، صد درصد غلط است، زیرا «مرت» به معنای بیابان بی علف و گیاه است و هیچ ربطی به مضمون شعر ابو العلاء ندارد و

بعید است خیامی چنین غلطی را مرتکب شده باشد، لذا همانطور که احساس می‌شود خطای خیامی در معنای مریه بوده است که گمان کرده بود به معنای کذب است در صورتیکه به معنی شك و تردید می‌باشد.

میگویند: از این بحث برمی‌آید که خیامی به قول بعضی از محققان خالی از لجاجت نبوده است، در کتاب تنمیه صنوان الحکمة بیهقی، ص ۶۶، دربارهٔ خیامی چنین نقل شده است: الفیلسوف حجة الحق عمر بن خیام، اصل و میلاد او از نیشابور بوده است، در تعمرق در اجزاء علوم حقیقی و وسعت آن تلو (پس از) شیخ ابوعلی بود، لیکن در خلق ضیقی داشتی و در تعلیم و تفهیم و تصنیف و آنچه از آن، دیگری فایده یافتی، ضنتی (بخل) می‌کرد. اگر این قضایای منقوله صحیح باشد معلوم می‌شود که خیامی اگر هم به علم و عالم و فلسفه و فیلسوف احترام می‌گذاشته است، متأسفانه از آن اخلاق والایی که شایستهٔ يك فیلسوف هستی شناس است، برخوردار نبوده است. آنچه مسلم است ملکات اخلاقی برجسته‌ای از او نقل نشده است.

۵) آیا می‌توان گفت خیام مردی حکیم بوده است؟ البته می‌دانیم که کلمهٔ حکیم را در گذشته دربارهٔ هر کسی که در قلم و علم و فلسفه کسار می‌کرد، به کار می‌بردند. اگر ما به تفکیکی که میان فلسفه و حکمت به وسیلهٔ گروهی از حکماء و ناظران معرفت بطور عموم صورت گرفته است، توجه داشته باشیم که فلسفه را به عنوان شناخت کلیات و مبادی هستی و نتایج دانشها معرفی می‌نماید و حکمت را معرفت به عالم هستی با وابستگی آن به هستی آفرین و دریافت فروغ ربانی در عالم وجود و حرکت در روشنایی این فروغ به سوی کمال اعلی که خداوند هستی آفرین آن را هدف اعلامی هستی قرار داده است. با توجه به این تعریفها، فلسفه گرایسی خیام بیش از حکمت-گرایی وی بوده است. مخصوصاً اگر بپذیریم که همهٔ رباعیاتی که به خیامی نسبت داده‌اند، واقعاً خود وی سروده است.<sup>۱</sup>

۶) بعد ادبی شخصیت خیام با نظر به اطلاعاتی که در ادبیات عربی اظهار

۱. این تفکیک کاملاً صحیح و با نظر به دو طرز موضع‌گیری انسان در جهان هستی ضروری است.

کرده و حتی چندشعری هم به زبان عربی سروده است، معلوم می‌شود که آشنایی قابل توجهی با ادبیات عرب داشته است. و با نظر به رباعیات منسوب به او، می‌توان گفت: هنر شعری او در ادبیات فارسی در حد قابل توجهی است. و رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده و امروزه در دسترس ما است، از نظر ادبی محض بسیار جالب می‌باشد. البته چنانکه در تحلیل و ارزیابی رباعیات خواهیم دید، زیبایی و جالب بودن رباعیات علاوه بر فصاحت کلمات و مهارت در جمله‌بندی‌ها، در محتویات آنها است که می‌توان گفت: برای گروه فراوانی از مردم که از اندیشه‌های دقیق و همه جانبه‌گریزان بوده و در جستجوی وسیله تسلیت برای خویش می‌باشند و ضمناً می‌خواهند اینگونه حالت مغزی و روانی خود را موجه جلوه بدهند، آرمانی‌ترین اشعار است.

(۷) آیا می‌توان گفت: خیامی مردی عارف بوده است؟ باید گفت: در کتب فلسفی خیامی حالت عرفان مشاهده نشده است، ولی در بعضی از رباعیات منسوب به وی که بسیار نادر است، گاهی مضمون عرفانی دیده می‌شود.

(۸) آیا خیامی مردی مذهبی بوده است؟ باید گفت: اگر فلسفه و مقداری از مطالب او را که در کتابهای خود آورده و همچنین با نظر به مقدار اندکی از رباعیات او مورد توجه قرار بدهیم، می‌بایست مردی مذهبی بوده باشد. البته مقصود ما از مذهب در این مورد تقید صد درصد به تمامی عقاید و احکام جزئی و کلی آن نیست، بلکه مقصود این است که شخصیتی مثل عمر بن ابراهیم خیامی که در طرز تفکرات فلسفی اش، الهیات را بطور جالبی که هر متفکر مذهبی طرح می‌کند، بیان می‌دارد قاعدتاً از نظر اعتقاد به آن الهیات نباید با محروم ساختن خویشتن از آنها، خود را فقط با کلمات فریب بدهد.

## لقب «امام» برای خیامی

تعبیرات بسیار با عظمت که درباره خیام از معاصرین و بعد از زمان وی دیده می‌شود، بسیار بعید به نظر می‌رسد که در حق يك مرد دور از مذهب چنان تعبیراتی به کار برود. با اهمیت‌ترین این تعبیرات کلمه «امام» است که بسیار فراوان درباره او به کار رفته است. بعنوان نمونه:

(۱) «در سنهٔ ست و خمسمائه به شهر بلخ در کوی برده فروشان در سرای امیر ابوسعید جره، خواجه امام عمر خیامی و خواجه امام مظفر اسفزاری نزول کرده بودند...»<sup>۱</sup>

(۲) «در زمستان سنهٔ ثمان و خمسمائه به شهر مرو، سلطان کس فرستاده به خواجه بزرگ صدرالدین محمد المظفر رحمه الله که خواجه امام عمر را بگسوی تا اختیار کند که به شکار رویم...»<sup>۲</sup>

(۳) رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس - ثلاث مقالات - تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی.<sup>۳</sup>

۱. چهارمقاله، به تصحیح محمد قزوینی، بدکوشش مرحوم دکتر محمد معین (تهران، ۱۳۳۵) ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. کلیات آثار پادسی حکیم عمر خیام، بدکوشش آقای محمد عباسی، ص ۲۱۲.

۳. دیباچه کتاب شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس.

(۴) خواجہ امام عمر خیامی - ابو الفتح عمر بن ابراہیم خیامی.<sup>۱</sup>  
 (۵) مرحوم جلال ہمائی در مقدمہ مصباح الہدایہ، پس از مطالبی کہ نقل می کند  
 «تَمَّ فِي مُدَّةِ الدَّوْلَةِ الْقَاهِرَةِ نَبَتْهَا اللَّهُ نَظَرَ فِيهِ الْإِمَامُ أَبُو حَفْصِ الْخَيَّامِيُّ...»<sup>۲</sup>  
 (۶) الباب الخامس فی میزان المائے المطلق للإمام عمر خیامی والعمل به  
 والبرهان علیہ.<sup>۳</sup>

(۷) كَتَبَ أَبُو نَصْرِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ النَّسَوِيُّ وَهُوَ الْإِمَامُ الْقَاضِي بَنُو أَحْسَى  
 فَارِسَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسَعِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ إِلَى السَّيِّدِ الْأَجَلِ حُجَّةِ الْحَقِّ فَيَلْسُوفُ الْعَالَمِ نُصْرَةَ الدِّينِ  
 سَيِّدِ حُكَمَاءِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ أَبِي الْفَتْحِ عُمَرَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الْخَيَّامِي قَدَسَ اللَّهُ  
 نَفْسَهُ...<sup>۴</sup>

(۸) رسالة فی الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراہیم خیامی<sup>۵</sup>  
 (۹) در مطلبی کہ زمخشری در رسالہ الزاجر در بارہ خیامی آورده است این عبارت  
 وجود دارد: وَلَعَهْدِي بِحَكِيمِ الدُّنْيَا وَيَلْسُوفُهَا الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْخَيَّامِيِّ.<sup>۶</sup>  
 (۱۰) «گفته اند کہ روزی به حضرت شهاب الاسلام الوزير عبدالرزاق الفقيه  
 الاجل ابی القاسم عبدالله بن علی در آمد و امام القراء ابو الحسن الغزالی حاضر بود  
 و در اختلاف ائمة القراء در آیتی بحثی می رفت، چون امام حاضر شد، شهاب الاسلام  
 گفت: عَلَيَّ الْخَيْرِ سَقَطْنَا پس وجهی ممتاز از وجوه مختلف فیها پرسیدند. از وجوه  
 اختلاف قراء بیان کرد، هر وجهی علت آن بگفت و ذکر آن شواذ علی کثرتها بکرد.  
 بعد از آن، اختیار وجهی نمود و بر صحت آن دلیل گفت. پس امام ابو الفخر الحسین  
 گفت: كَثَرَ اللَّهُ فِي الْعُلَمَاءِ مِثْلِكَ . حق تعالی جهان را از وجود مبارک امام خالی  
 مدارد، چه گمان نداشتیم کہ کسی از قراء در جهان این وجوه و علل بر ذکر تواند

۱. کلیات آثار، ص ۲۱۲.

۲. مقدمه مصباح الہدایہ، نوشته مرحوم جلال ہمائی.

۳. کتاب میزان الحکم از مجموعہ (سائل خیام)، ص ۶۴.

۴. مقدمه رسالہ جوابیہ بہ امام ابو نصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱.

۵. مقدمه رسالہ فی الوجود، ص ۱.

۶. کلیات آثار، ص ۲۳۳.

بود، تا به حکیمی فیلسوف چه رسد.<sup>۱</sup>

ولی در متن عربی ترجمه فوق کلمه امام برای خیام نیامده است و عبارت

چنین است:

«وَدَخَلَ الْخَيَّامُ عَلَى الْوَزِيرِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ وَ كَانَ عِنْدَهُ إِمَامٌ الْقُرَاءِ أَبُو الْحَسَنِ الْغَزَالِيُّ وَ كَانَا يَتَكَلَّمَانِ فِي اخْتِلَافِ الْقُرَاءِ فِي آيَةٍ، فَقَالَ الْوَزِيرُ: عَلَى الْخَيْرِ سَقَطْنَا...»<sup>۲</sup>

(۱۱) عمرالخیام امام خراسان و علامه الزمان.<sup>۳</sup>

هیچ گونه تردیدی نمی توان داشت در اینکه در معرفی شخصیتها در اسلام هرگز برای يك فیلسوف محض، با داشتن بعد شاعری پوچ گرا، کلمه امام را به کار نمی برند، زیرا امام از دیدگاه معارف اسلامی شخصیتی است که با داشتن مقامات علمی و الا مخصوصاً در معارف اسلامی، حتماً باید بعد روحانی و ملکوتی قابل اقتداء و پیروی داشته باشد، اگر خیامی را از دیدگاه رباعیاتی که به او نسبت داده شده است مطرح کنیم، قطعاً کلمه امام شایسته وی نبوده است. و اگر مقصود این بوده است که خیامی مقام امامت در ریاضیات و فلسفه داشته است، می بایست این قید را می آوردند (امام ریاضیات و فلسفه) مانند امام نحو که به سیبویه و امام القراء که به ابوالحسن غزالی گفته شده است و امام الحکماء که در موردی به ابن سینا اطلاق شده است؛ نه امام مطلق که به کار بردن آن درباره خیامی شیوع داشته است. و این يك مسئله مشکلی است که چه شده است که کلمه امام بطور مطلق یا برای ابن سینا به کار نرفته و اگر هم به کار رفته با قید حکمت و یا فلسفه بوده است همانند امام الحکماء که اینجانب در يك مورد دیده ام (لغت نامه دهخدا، باب الف) در صورتی که شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا که با نظریه آثار علمی و فلسفی و عرفانی و باتفاق همه صاحب نظران، مسافوق خیامی بوده است، مخصوصاً با نظریه نمط هشتم و نهم

۱. پیشین ص ۲۴۳.

۲. پیشین.

۳. تاریخ الحکماء، قفطی، حرف عین.



و دهم الاشارات والتنبیہات که مقام درک عرفانی ابن سینا را در حد اعلاء اثبات می‌نماید، امام گفته نشده است. و به شخصیتی مانند خواجه نصیرالدین طوسی که شایسته لقب «معلم البشر» و «العقل الحادی عشر» از طرف صاحب‌نظران بوده و ابعاد فلسفی و علمی و کلامی و مذهبی و حتی به احتمال قوی بعد فقاهی (که از حضور در درس علامه حلی و صاحب شرایع رحمة الله علیهما بر می‌آید) شایسته لقب امام و حجة الحق علی الخلق نبوده است ولی عمر بن ابراهیم خیامی شایسته بوده است!

اگر ما می‌توانستیم اولین کس یا اولین کسانی را که کلمه امام را درباره خیام به کار برده‌اند می‌شناختیم و این موفقیت را به دست می‌آوردیم که بدانیم علت اطلاق امام به خیامی چه بوده است، مشکل ما حل می‌گشت. اینجانب تاکنون کسی را ندیده‌ام که این مشکل را طرح و آن را دقیقاً حل و فصل نموده باشد. البته اطلاق فیلسوف، علامه، الشیخ الاجل برای خیامی با در نظر داشتن آثار علمی و فلسفی او که در دست داریم، مناسب است، زیرا اصطلاحات مزبوره به شخصیهایی کوچکتر از خیامی نیز اطلاق شده است. نکته دیگر اینکه چند اصطلاح دیگر درباره خیامی مشاهده می‌شود که اگر او را فقط دارنده آن بینشهای علمی و فلسفی، به اضافه رباعیات منسوب به وی، بدانیم، این اصطلاح مطابق واقع نخواهد بود. مانند حجة الحق علی الخلق، این يك مقام بسیار شامخ است که با روحیه گوینده رباعیات به هیچ وجه سازگار نیست، حتی اگر فرض کنیم رباعیات منسوب به وی سروده شاعر دیگری بوده و او دارنده مقام عالی ریاضیات و مقداری بینشهای فلسفی است که در آثارش دیده می‌شود باز معنای لقب تفخیمی فوق (حجة الحق علی الخلق) برای چنین شخصیتی مبالغه خواهد بود، زیرا شخصیتی می‌تواند حجت خدا بر مخلوقات و واسطه مابین خدا و خلق او بوده باشد که به اضافه بینشهای هستی‌شناسی که خیامی داشته است (منهای رباعیات) از علوم دینی در حد اعلا برخوردار باشد و تقوی و حالات ملکوتی شایسته‌ای بعنوان رکن اساسی شخصیت داشته باشد. همچنین می‌بینیم که در مقدمه‌نامه‌ی سؤال جوایبه به امام ابو نصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱ به او نصرة الدین

گفته شده است. مامی دانیم که کسی که پیشوایی و پیشتازی دینی در کاروان دانشمندان نداشته باشد، نصره‌الدین به او گفته نمی‌شود و بعید است که این لقب را از موقع تولد برای او داده باشند، و نیز در همان مأخذ دیده می‌شود که کلمه سید حکماء المشرق والمغرب به او اطلاق شده است، در صورتی که چنانکه پیش از این دیدیم روش خیامی بیشتر فلسفی است تا حکمی. و بهر حال به نظر می‌رسد تا تحقیقات نهایی درباره این شخصیت بسیار مشهور ولی ابهام‌انگیز به نتیجه قطعی‌تر نرسیده است، یکی از پنج وجه را برای به کار بردن کلمه امام درباره وی می‌توان در نظر گرفت:

وجه اول: استعمال کلمه امام در آن دوران، مانند دورانهای بعدی نبوده است، یعنی در کسانی که به مقدار معلومات و بینشهای خیامی منزلت علمی داشته، به کار می‌رفته است.

وجه دوم: کسانی که بجهت عشق و علاقه شدید به نبوغ و دانش خیامی کلمه امام را به کار برده‌اند و آیندگان پس از آنان از آن علاقه‌مندان پیروی کرده و کلمه امام را در مورد او شایسته دیده‌اند.

وجه سوم: که بعید به نظر می‌رسد این است که خیامی در سرزمین خراسان به جهت کمی شخصیت‌های والا در علم و فلسفه جلوه زیادی کرده است و لذا سزاوار لقب امام به نظر می‌آمده است، ولی چنانکه گفتیم اقلیم خراسان چه پیش از خیامی و چه در دوران وی و چه بعد از او اگر فرهنگ‌ترین و عالم‌پرورترین سرزمینهای شرق در علم و فلسفه نبوده است حداقل در ردیف اول جایگاه علم و پرورش علما نبوده است. وجه چهارم: نظر به فراوانی به کار بردن لقب امام در حق خیامی، حتی از سوی شخصیت‌هایی مانند مخشری و امثال او، با ظن نزدیک به اطمینان، باید گفت: عمر بن ابراهیم خیامی تألیفات و آثار بسیار علمی عالی در فلسفه و حکمت و حتی عرفان و حقایق دینی داشته که دستبرد حوادث روزگاران، ما را از آنها محروم کرده است. وجه پنجم: ممکن است عظمت‌های علمی و فلسفی و حکمی و عرفانی خیامی

در مذاکرات و درسهای شفاهی برای مردم دوران آن زمان اثبات شده است که بطور رسمی تألیف نشده و به ما نرسیده است. و این مطلب با تصریح ناقلان آثار خیامی در موارد متعدد صحیح تر به نظر می رسد که خیامی معلومات و بینشهایی خیلی بیش از آنچه که نوشته یا ابراز نموده داشته است. البته این علل که گفته شد داستان رباعیات منسوب به وی را شامل نمی شود یعنی اگر ما خیامی را با رباعیات پوچ گرایی منسوب به وی در نظر بگیریم و اثبات شود که رباعیات از او بوده و واقعاً به مضامین همه آنها معتقد بوده است القاب امام و نصره الدین و حجة الحق علی المخلوق و سید الحکماء یا تعارفاتی بوده است بی اساس و یا تقلید از تملق گویانی که ما آنان را نمی شناسیم.

## آیا خیامی تحت تأثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است؟

آنچه که نقل شده است این است که گاهی عمر بن ابراهیم خیامی در اشعار ابوالعلاء نگریسته است و حتی ابیات عینیۀ او را در مجلس فریدی خوانده است که با این بیت شروع می شود:

نَبِيٌّ مِنَ الْغُرَبَانِ لَيْسَ عَلَيَّ شَرِيحٌ      يُخَيِّرُنَا أَنْ الشُّعُوبَ عَلَيَّ صَدْعٌ<sup>۱</sup>

(پیامبری از کلاغ که شریعتی ندارد به ما چنین خبر می دهد که همه اقوام و تیره ها روبه جدایی و پراکنندگی است).

۱. بیت دوم چنین است:

أَصْدِقُهُ فِي مِرْيَةٍ وَ قَدِ امْتَرَّتْ      صَحَابَةُ مُوسَى بَعْدَ آيَاتِهِ التَّسْعِ

مجموع ابیات تحت عنوان قصیده نود و دوم در شرح سقط الزند (قسمت سوم از ص ۱۳۳۲ به بعد) آمده است. محققانی که در تألیف این شرح کار کرده اند عبارتند از مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الایاری، حامد عبدالمجید زیر نظر دکتر طه حسین. محققان مزبور سه شرح معروف بر کتاب سقط الزند را مورد ←

این ابیات در حدود ۵۷ بیت است که در شرح سقط الزند مورد تحقیق و تفسیر قرار گرفته است. مقصود از بیت بالا اشاره به فال بد زدن است که در نژاد عرب با دیدن کلاغ در موقع وداع یا مثلاً در صبحگاه رائج بوده است. منوچهری دامغانی هم این مضمون را آورده است:

فغان ازین غراب بیسن و وای او  
 کسه در نوا فکندمان نواى او  
 غراب بین نیست جز پیمبری  
 کسه مستجاب زود شد دعای او  
 غراب بین نای زن شده است و من  
 سته شدم ز استماع نای او

و بهر حال چنین فرض می‌کنیم که خیامی در آثار ابوالعلاء معری مطالعاتی داشته است، در این صورت این مسئله طرح می‌شود که خیامی از ابوالعلاء چه استفادای برده است؟ یعنی کسی که در مرتبه‌ای پس از ابن سینا قرار گرفته است، و حدود ریاضیدان و فیلسوف در حد عالی است از ابوالعلاء معری شاعر چه می‌تواند کسب کند؟ برای اینکه در شناخت ریشه‌های عناصر شخصیت خیام بیشتر رفته باشیم، مجبوریم که مقداری مختصر درباره شخصیت ابوالعلاء بپندیشیم و او را بیشتر بشناسیم.

در کتاب تعریف القدماء بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الایاری، حامد عبدالمجید زیر نظر طه حسین، چاپ قاهره، از انتشارات الدار القومیة للطباعة والنشر (۱۳۸۴ / ۵ / ۱۹۶۵م) که در ۵۸۷ صفحه اظهار نظر بیش از ۸۰ نفر از دانشمندان مختلف درباره ابوالعلاء معری

→ توجه قرار داده‌اند: ۱) شرح ابوزکریا یحیی بن علی بن محمد بن حسن تبریزی (۲) شرح ابو محمد عبدالله بن محمد السید البطلیوسی (۳) شرح ابو الفضل قاسم بن حسین بن محمد خوارزمی.

و شخصیت وی طرح گردیده، عناصر شخصیت او بدینقرار بیان شده است:

۱) حافظه بسیار قوی داشته است؛ ۲) ادبیات عربی مخصوصاً لغات عرب را بخوبی می‌دانسته است؛ ۳) شعر فصیح می‌گفته است؛ ۴) مقداری اندک مسائل فلسفی گذشتگان را از راهی در دیرفاروس شنیده و از اعمال نظر ورد و اثبات آن ناتوان بوده است و ظرفیت تحمل آن مسائل را نداشته است؛ ۵) گروشت نمی‌خورده است؛ ۶) آلودگی به مقام و ثروت نداشته است؛ ۷) در تفسیر شخصیت خود چنین گفته است که سخنان من تأویل دارد، من اسلام را در درونم مخفی کرده‌ام و کفر را اظهار نموده‌ام! ۸) در ابیات و سخنان وی تناقض بسیار فراوان است، چنانکه در مبحث بعدی خواهیم دید.

ما در اینجا فقط نمونه‌ای از نظریات محققان را دربارهٔ اجزاء شخصیت ابوالعلاء می‌آوریم و از مطالعه کنندگان محترم تقاضا می‌کنیم که حتماً به کتاب تعریف القدماء بابی‌العلاء که جامع‌ترین کتاب دربارهٔ نظریات محققان و دانشمندان دربارهٔ ابوالعلاء می‌باشد، مراجعه فرمایند. نه در این کتاب و نه در کتابهای دیگر هرگز نخواهیم دید که ابوالعلاء را کسی فیلسوف یا حکیم بگوید. همه آثار او شاهد همین حقیقت است که این مرد نه تنها فیلسوف و حکیم نبوده، بلکه اطلاعی معمولی هم از فلسفه و حکمت نداشته است. با این حال باید دید چگونه ممکن است عمر ابن ابراهیم خیامی که هم مفتخر به لقب «حجة الحق علی الخلق» است و هم به او «امام» و «سید حکماء المشرق والمغرب» گفته شده است، از این شاعر استفاده کند یا تحت تأثیر او قرار بگیرد! اما نمونه‌ای از آنچه که دربارهٔ ابوالعلاء گفته شده است:

ابو منصور ثعالبی می‌گوید: «در معرفة النعمان چیزی شگفت‌انگیز دیدم، شاعری کور را دیدم که ظریف بود. او شطرنج و نردبازی می‌کرد و در هر فنی خواه جلدی و خواه شوخی وارد می‌شد. کنیه او ابوالعلاء بود و شنیدم که می‌گفت: من خدا را بر نابینایم سپاس گذارم، چنانکه دیگران بر بینایی سپاس می‌گویند. خدا دربارهٔ من احسان فرموده است که از دیدن مردمی که سنگین و شایسته بغض و عداوتند مرا حفظ کرده

است.»<sup>۱</sup>

حافظ ابوبکر احمد بن علی بغدادی، معروف به خطیب بغدادی، می‌گوید:  
«ابوالعلاء تنوخی شاعری از اهل معرة النعمان بوده، دارای شعر نیکو، سخن زیبا و فصیح  
و وقوف در ادبیات بوده و به لغت عالم و آنرا در حفظ داشته است.»<sup>۲</sup>

سمعانی می‌گوید: «مشهور در معرة النعمان شاعری است معروف، دریایی است  
در علم لغت که کرانه ندارد. این شخص ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان معری  
است که نابینا بوده و از شگفتیهای زمانش بوده است.»<sup>۳</sup>

به خط ابوالوفا ابن عقیل نقل شده است که: «از شگفتیهاست که معری کفر خنکی  
را ابراز کرده است که اهمیت شبهات ملحدان را نداشته است، بلکه در ابراز کفر  
(نیز) قصور کرده است و از چشم همه مردم افتاده است. سپس اعتذار آورده است  
به اینکه گفتار او باطنی دارد و او در باطن مسلمان است. پس ابوالعلاء نه عقلی  
داشته است و نه دینی، زیرا او تظاهر به کفر کرده و گمان می‌کرده است در درون  
مسلمان است! و این حالت درست عکس داستان منافقین و زندقه‌هاست که تظاهر  
به اسلام می‌کنند و کفر را در درون خود دارند. آیا ابوالعلاء در شهرهای کفار  
می‌زیست تا به مخفی کردن اسلام نیازمند باشد؟! پس کج عقل تر از این کسی پیدا  
نمی‌شود که این روش را اتخاذ کند که پست تر از روش زندقه‌ها و منافقین است. زیرا  
شخص متدین نجات در آخرت را می‌جوید نه هلاکت در دنیا را. حال آنکه این  
مرد به جهت طعنه زدن به اسلام در کشورهای اسلامی با مخفی نکردن کفرش، نفس  
خود را در معاد هلاک کرده است.»<sup>۴</sup>

. تعریف القدماء بابی العلاء، السفر الاول. ص ۳ و ۴. نقل از ابومنصور عبدالملک ثعالبی  
نیشابوری.

۲. پیشین، ص ۵؛ نقل از تادیک هدیة السلام تألیف خطیب بغدادی.

۳. پیشین، ص ۱۵.

۴. پیشین، ص ۲۰.

دنباله سرگذشت ابوالعلاء را در کتاب مزبور چنین می‌خوانیم:

« هنگامی که ابوالعلاء به سنین کسب علم رسید، ادبیات عربی را از مردم شهر خود مانند بنی کوثر و یاران ابن خالویه و هم طبقه آنان فراگرفت. ولغت را از یاران ابن خالویه حفظ کرد و در این موضوع به پیشرفت علاقه‌مند شد. سپس به طرابلس شام کوچ کرد و در آنجا کتابخانه‌هایی بود که مردم ثروتمند آنجا جمع کرده بودند و از لاذقیه گذشت و به دیر فاروس وارد شد. در آن دیر راهبی بود که مقدار کمی از دانشهای گذشتگان را می‌دانست. ابوالعلاء سخنی از سخنان فلاسفه گذشته را از او شنید و از آن سخنان شکهایی در او به وجود آمد که قدرت دفع و حل آن شکها را نداشت، در نتیجه در درونش نوعی پراکندگی حاصل شد و نتوانست آنچه را که فرا گرفته بود مخفی بدارد، بطوریکه در آغاز عمرش آنها را به زبان آورد و اشعاری در این باره سرود. سپس توبه و استغفار کرد و عذرخواهی نمود و جوهری برای تأویل سخنان خود بیان کرد»<sup>۱</sup>.

يك نکته مهم دیگر که از آثار ابوالعلاء مخصوصاً نامه‌های وی، که تحت عنوان «سائل ابی‌العلاء المعری» چاپ شده است، می‌توان فهمید، علاقه ابوالعلاء به اظهار الفاظ و لغات بسیار فراوان و تنظیم آنها در شعر و نثر مسجع بقدری شدید بوده است که برای او مجالی برای تفکر در واقعیات جهان هستی و اصول انسانی و همچنین در دیگر مسائل فلسفی و علمی نگذاشته است. مطالعه کننده محترم می‌تواند با دقت در نامه‌های ابوالعلاء این حقیقت را دریابد. البته می‌توان عشق و علاقه شدیدی را که ابوالعلاء به الفاظ و هنر‌نمایی شدید در قلمرو الفاظ از خود نشان داده است، چنین تفسیر نمود که ابوالعلاء علم را در فراوانی محفوظات می‌دیده است و عمده وسیله نمایش او در جامعه، اطلاعات ادبی و مخصوصاً لغوی بوده است،

۱. پیشین، ص ۳۰-۳۱ و مجموعه «سائل ابی‌العلاء المعری» - ترجمه ابی‌العلاء المعری، تألیف ذهبی، (چاپ اکسفورد، ص ۱۲۹).



لذا فرصتی برای ورود در معانی و معقولات عالیّه در عالم هستی و انسان نداشته است.

### تناقضات صریح در تفکرات ابوالعلاء معری

#### ۱) تناقض دلائل و نفی ابدیت!

ابوالعلاء در اشعار زیر ابدیت را با پذیرش آن مطرح می‌کند. در مدح قاضی ابومحمد عبدالله تنوخی که شبهای بیماری ابوالعلاء به عیادتش می‌رفت، چنین می‌گوید:

وَقَاضِي لَا يَزَالُ اللَّيْلَ عِنْدِي	وَ طُولَ نَهَارِهِ بَيْنَ الْخُصُومِ
يَكُونُ أَبْرَبِي مِنْ فَرْخِ نَسْرِ	بِوَالِدِهِ وَالْطَّفِ مِنْ رَجِيمِ
سَأَنْشُرُ شُكْرَهُ فِي يَوْمٍ حَشْرٍ	أَجَلَ وَعَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ

(آن قاضی که همه شب را در نزد من بسر می‌برد و همه روز را در میان اصحاب دعوی (برای رفع خصومتها و مرافعات) برای من نیکو کارتر (پر عاطفه‌تر) از جوجه کرکس به پدر (یا مادر) خویش است [یا بالعکس] و لطف این قاضی برای من از مهر بانی بیشتر است. سپاس او را در روز قیامت خواهم گزارد، بلی، و در روی صراط مستقیم).

در قصیده شماره ۱۴ از شرح سقط الزند درباره شریف ابوابراهیم علوی که از سادات بوده است، این ابیات وجود دارد:

وَعَلَى الدَّهْرِ مِنْ دِمَاءِ الشَّهِيدِ	مِنْ عَلِيٍّ وَ نَجَلِهِ شَاهِدَانِ
فَهُمَا فِي أَوَاخِرِ اللَّيْلِ فَجْرًا	نِ وَفِي أَوْلِيَاتِهِ شَفَقَانِ

۱. تعریف القدمات بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الایباری، حامد عبدالمجید، زیر نظر طه حسین. السفر الاول ص ۶۵-۶۶.

ثُبَّتَانِي قَمِيصِهِ لِيَجِيءَ آءُ الْحَشْرِ مُسْتَعْدِيًّا عَلَيَّ الرَّحْمَانِ

(و بر صفحه دهر از خون دوشهید۔ علی و فرزندش امام حسین علیهما السلام - دوشاهد وجود دارد. این دو شاهد سرخی صبحدم و شفق سرخ مغرب است. این دوشاهد در پیراهن دهر ثابت و پایدار می مانند تا در روز قیامت برای تظلم و داد۔ خواهی به بارگاه خداوندی وارد شوند).

در قصیده رثائیة يك فقيه حنفی چنین می گوید:

خُلِقَ النَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ أُمَّةٌ يَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّهَادِ  
إِنَّمَا يَنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَاءَ لِيَالِي دَارِ شِقْوَةٍ أَوْ رَشَادِ

(مردم برای ابدیت آفریده شده اند، کسانی که گمان می کنند مردم برای فنا خلق شده اند گمراهند. جز این نیست که آنان از خانه اعمال۔ این دنیا که جایگاه عمل است۔ به خانه شقاوت یا سعادت۔ آخرت۔ منتقل می گردند).

در نامه ای که به دایی اش ابوالقاسم علی بن سبیکه نوشته است، در توصیف صلواتی که بر محمد (ص) و عترتش می فرستد، می گوید: «وترجع فی المحشر قدراً ووزناً»

۱. شرح سقط الزند، محققان فوق (ج ۱، ص ۴۴۱). ابوالعلاء معری در ادامه این ابیات

می گوید:

أَحَدًا الْخَمْسَةَ الَّذِينَ هُمُ الْأَغْدُ سَرَّاحٌ فِي كُلِّ مَنْطِقٍ وَالْمَعَانِي  
وَالشُّخُوصِ الَّتِي خُلِقَتْ ضِيَاءَ قَبْلَ خَلْقِ الْمَرْيَخِ وَالْمِيزَانِ  
قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَاوَاتُ أَوْ تُؤْتَى مَسَرَّ أَفلاكُهُنَّ بِالسَّمَانِ وَالْمِيزَانِ

(ای فرزند یکی از آن پنج نفر۔ محمد (ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام۔ که [اصحاب کساء می باشند] آنان پیش از آفرینش مریخ و میزان بصورت انواری آفریده شده بودند و پیش از آنکه آسمانها آفریده شوند یا افلاک آن آسمانها موره گردش شوند).

۲. پیشین، قصیده ۴۳. السفر الثانی۔ القسم الثالث (ص ۹۷۱).

۳. مسائل ابی العلاء المعری، نامه ص ۲۸.

با این همه ابوالعلاء در اشعار زیر ابدیت را مورد تردید قرار می‌دهد:

صَرَفُ الزَّمَانِ مُفَرِّقُ الْإِلْفَيْنِ  
فَأَحْكُمُ إِلَهِي بَيْنَ ذَلِكَ وَ بَيْنِي  
أَنْهَيْتَ عَنْ قَتْلِ النَّفُوسِ تَعْمُدًا  
وَ بَعَيْتَ تَقْبِضُهَا مَعَ الْمَلَائِكِينَ  
وَزَعَمْتَ أَنَّ لَهَا مَعَادًا نَسَانِيًا  
مَا كَانَ أَغْنَاهَا عَنِ الْحَالِيْنَ<sup>۱</sup>

(تحوالات زمان، دوستانی را که با یکدیگر انس و الفت دارند، از یکدیگر جدا می‌سازد، خدای من، میان من و این سنت جدایی حکم کن. تو از قتل عمدی نفوس نهی کردی<sup>۲</sup> و با اینحال دو فرشته می‌فرستی و ارواح مردم را می‌گیری (می‌میرانی)، آنگاه می‌گویی: این نفوس بار دیگر برمی‌گردند. فلسفه این دو حالت (میراندن و برگرداندن) که از آنها بی‌نیاز بودند، چیست؟) ابوالعلاء در این ابیات سطحی‌نگری و تفکرات عامیانه را بحدنصاب رسانده است. اولاً چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید «اثبات ونفی» «وجود وعدم» و در متن طبیعت «کون و فساد» لازمه حرکت بلکه هویت آن است. این سطحی‌نگر اگر اعتراضی داشت، می‌بایست پدیده حرکت را پیش بکشد و با نظم و قانون حرکت گلاویز شود و بگوید: اگر من خدا بودم عالم هستی و طبیعت را بدون حرکت اداره می‌کردم! این استاد لفظ‌باف که عمرش را در جلب شگفتی مردم به خود سپری کرده است، و از علوم طبیعی و فلسفه و

۱. تعریف القدماء بابی العلاء، ص ۱۴۵.

۲. اشاره است به آیه ۹۳ از سوره النساء و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها (و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازاتش دوزخ ابدیست).

حکمت به کلی دور بوده است، نتوانسته است متوجه شود که چنانکه خاصیت وجودی حرکت پس از زمستان بهار می آورد و همچنین پس از بهار و تابستان هم پاییز و بدنبال آن زمستان می آورد، و شخصیت آدمی که متأسفانه همرذیفان ابوالعلاء هیچ درباره آن نیندیشیده اند به مافوق این خوشیها و ناخوشیها صعود می کند. اصلاً شخصیت آدمی گام به مافوق حرکت می گذارد. تتمه این مبحث در مسائل آینده مطرح خواهد شد. ثانیاً اگر این مغالطه کودکانه را که در ذیل می آوریم خودم در کتاب ابوالعلاء نمی دیدم و برای من نقل می کردند بهیچ وجه یقین نمی کردم که از ابوالعلاء باشد مگر اینکه از مطالب دیگری که از ابوالعلاء به یادگار مانده و واقعاً مطالبی است عامیانه در قالب الفاظ و جمله بندیهای زیبا و فصیح اطلاع بدست می آوردم. با این شرط اگر عامیانه تر از مغالطه زیرا هم از ابوالعلاء نقل می کردند حداقل احتمال می دادم که از این استاد الفاظ بوده باشد. حالا مغالطه را ببینید. می گوید، تو از قتل نفس عمدی نهی کردی ولی دو فرشته فرستادی که انسانها را قبض روح کنند و (گمان کردی، نظر دادی) که نفوس انسانی بار دیگر برمی گردند. فلسفه این دو حالت که از آنها بی نیاز بودند چیست؟ اولاً این ادیب در اسناد زعم به خدا خطا رفته است، زیرا زعم چه به معنای نظریه باشد و چه به معنای گمان و اعتقاد ورآی، به خدا نسبت داده نمی شود، زیرا قول و فعل خداوند بالاتراز مفاهیم مزبور است که فقط از مختصات مغز بشری است. ثانیاً - خداوندی که مالک حیات انسانها و به وجود آورنده آن است، مالک موت انسانها است. آن ذات اقدس به مقتضای خالقیت و مالکیت مطلقه خود انسانها را مانند دیگر موجودات عالم هستی می آورد و می برد و چنانکه هیچ احدی نمی تواند بمیراند (نباید بمیراند) این کجا و آن کجا؟

اما اینکه چرا آورده و چرا می برد؟ نمی بایست ابوالعلاء این سؤال را مطرح کند، زیرا او اهل اندیشه درباره این مسائل مهم نبوده است. بطور اجمال در فلسفه آمدن و رفتن انسانها همانطور که قرآن و عقل و وجدان آدمی حکم می کند، به فعلیت رسانیدن گوهر استعدادهای مثبت است که در انسان به ودیعت نهاده شده است. آدمی

از این گذرگاه عبور می‌کند و با به فعلیت رسانیدن آن استعدادها آماده حیات ابدی می‌گردد. این دنیا رصد گاهی برای انسانها است که می‌توانند هم به آیات کمال مطلق نظاره کنند و هم در جاذبه آن کمال مطلق قرار بگیرند. برای توضیح این اجمال مطالعه‌کننده ارجمند می‌تواند به کتاب هدف و فلسفه زندگی نوشته اینجانب مراجعه فرماید.

ابوالعلاء در ابیات زیر ابدیت را منکر می‌شود:

صَحِيحًا نَوَّكَانَ الصِّحْكُ مَنَاسِقَاهُ      وَ حَقُّ لِسْكَانِ الْبَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا  
تُحْطِمُنَا الْأَيَّامُ حَتَّى كَأَنَّنا      زُجَاجٌ وَلَكِنْ لَا يُعَادُ لَنَا السَّبْكُ ۱

(ما در این دنیا خندیدیم و این خنده ما از روی سفاقت است و برای ساکنان زمین شایسته است که گریه کنند، گذشت روزگاران ما را متلاشی کرد، گویی ماشیه شکسته‌ایم که باردیگر ریخته (ساخته) نخواهد گشت.) آیا ابوالعلاء واقعاً این تناقضها را نمی‌فهمد؟! یا اینکه ابوالعلاء مردم جامعه خود را می‌فریبد!

مباحث مربوط به ابدیت و بقاء را در تحلیل و نقد رباعیات منسوب به خیام مشروحاً مطرح خواهیم کرد.

(۲) تناقض و دصحت و بطلان مذهب و رسالت رسولان

ابوالعلاء در ابیات زیر بطلان و بی‌اساس بودن مذاهب را مطرح می‌کند:

فَلَا تَحْسَبْ مَقَالَ الرَّسْلِ حَقًّا      وَلَكِنْ قَوْلُ زُورٍ سَطْرُوهُ  
وَ كَانَ النَّاسُ فِي عَيْشٍ رَغِيدٍ      فَبِجَاءِ وَإِسْأَلِ مَحَالٍ فَكَسَدْرُوهُ

۱. تعریف القدماء بابی العلاء ص ۲۳ نقل از المنتظم ابن الجوزی. بسیار متناسب است که مطالعه‌کننده محترم این داستان لطیف درباره ابوالعلاء را هم به خاطر داشته باشد که در کتاب ترجمه ابی العلاء المعری، ذهبی، ص ۱۳۲ از ابونصر المناذی یا المنادی شاعر نقل می‌کند که با ابوالعلاء معری بودم به وی گفتم: چیست این سخنانی که از تو نقل می‌کنند؟ ابوالعلاء گفت: به من حسادت می‌ورزند. گفتم: چه حسادتی اتو که هم دنیا را به آنان داده‌ای و هم آخرت را. ابوالعلاء گفت: آخرت را؟! گفتم بلی سوگند بخدا.

(گفتار پیغمبران را حق تلقی مکن، زیرا گفتار بی اساسی است که نوشته‌اند. و مردم در زندگانی در رفاه و آسایش بودند، پیامبران مسائل محالی را مطرح نمودند و زندگانی مردم را تیره کردند.) مطالب زیر را دقت فرمائید: این مبتلا به بیماری چند شخصیتی روانی حداقل از تاریخ پیامبر اسلام که در دسترسش بوده و خود در کشورهای اسلامی زندگی می‌کرد، به وضع اعراب پیش از اسلام و بعد از اسلام هم توجهی نکرده است که این دین مقدس چگونه عداوتها و خصومتها را در شبه جزیره عربستان مبدل به برادری و مواسات نموده و اصیل‌ترین تمدن انسانی را بر جهانیان عرضه کرد. گویا ابو العلاء معری با آن حافظه قوی و اطلاعاتی که داشته است نتوانسته از فرهنگ ساقط عرب پیش از اسلام آگاهی لازم و کافی به دست آورده و آن را با فرهنگ انسانی اسلام مقایسه نماید و بفهمد که دین درباره بشریت چه کرده است.

مضمون دوبیت فوق همان منطق عامیانه مستند به سرخوشی و لذت پرستی است که اغنیای کامجو و لذت پرستان تمدن سبئیون در رویارویی با پیامبران الهی سر داده بودند:

چون ز عطر وحی کسز گشتند و گم  
 بد فغانشان که «تطیرنا بکم»  
 رنج و بیماریست ما را این مقال  
 نیست نیکو و عظمتان ما را بفال  
 گر بگفت آرید نصیحی آشکار  
 ما کنیم آندم شما را سنگسار  
 ما به لغو و لهو فریه گشته‌ایم  
 در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم  
 هست قوت ما دروغ و لهو و لاغ  
 شورش معده است ما را این بلاغ

رنج را صد تو و افزون می کنند

عقل را داروبه افیون می کنند

داستان این مردم شهوت پرست و لذت جو و نفع طلب و خود خواه که نمی توانند اندیشه و تعقل را بکار بیندازند و از وجدان و فطرت پاک استمداد نموده ارزش معنای «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را بفهمند، بلکه از شنیدن حقائق الهی رنجش و شکنجه روانی احساس می کنند، درست داستان همان دباغ است که در بازار عطر-فروشان رنجور شد و افتاد:

آن یکی دباغ در بازار شد

تا خرد آنچه ورا در کار بد

ناگهان افتاد بیهوش و خمید

چونکه در بازار عطاران رسید

بوی عطرش زد ز عطاران راد

تا بگردیدش سر و برجها فتاد

همچو مردار او فتاد او بی خبر

نیم روز اندر میان رهگذر

جمع آمد خلق بروی آن زمان

جملگی لاجول گودرمان کنان

آن یکی کف بردل او می براند

وز گلاب آن دیگری بروی فشانند

او نمی دانست کساندر مرتعه

از گلاب آمد ورا این واقعه

آن یکی دستش همی مالید و سر

واندگر که گل همی آورد تر

آن به‌خور عسود و شکر زد به هم  
 و اندگر از پوششش می‌کرد کم  
 و آن شده خم تا نفس چون می‌کشد  
 و اندگر بواز دهانش می‌شمد  
 و اندگر نبضش گرفته از خرد  
 منتظر تا نبض او چون می‌جهد  
 تا که می‌خورده است یا بنگ و حشیش  
 خلق درماندند اندر بیهشیش  
 پس خبر بردند خویشان- را شتاب  
 که فلان افتاده است اینجا خراب  
 کس نمی‌داند که چون مصروع گشت  
 یا چه شد که او را فتاد از بام طشت  
 يك برادر داشت آن دباغ زفت  
 گریز و دانا بیامد زود تفت  
 اندکی سرگین سگ در آستین  
 خلق را بشکافت و آمد با حنین  
 گفت من رنجش همی دانم ز چیست  
 چون سبب دانی دوا کردن جلیست  
 چون سبب معلوم نبود مشکل است  
 داروی رنج و در آن صدم‌محمل است  
 چون بدانستی سبب را سهل شد  
 دانش اسباب، دفع جهل شد  
 گفت با خود هستش اندر مغزورگ  
 توی بر تو بوی آن سرگین سگ  
 تا میان اندر حدث او تا به شب  
 غرق دباغی است او روزی طلب



با حدث کرده است عادت سال و ماه  
 بوی عطرش لاجرم دارد تباه  
 پس چنین گفته است جالینوس مه  
 آنچه عادت داشت بیمار آتش ده  
 کز خلاف عادتست آن رنج او  
 پس دوی رنجش از معتاد جو  
 چون جعل گشته است از سرگین کشی  
 از گلاب آید جعل را بیهشی  
 هم از آن سرگین سگک داروی اوست  
 که بدان او را همی معتاد و خوست

(مثنوی، دفتر چهارم، چاپ رضانی، ص ۲۲۰)

شگفت انگیز است که همین ابوالعلاء در نامه هایش (سائل ابی العلاء المعری) بسیار فراوان آیات قرآنی را می آورد و از آنها در مقاصد معنوی خود استفاده می کند و در جماداتش در دعاها و دیگر مطالب خدا را مورد توجه قرار می دهد مانند:

۱) أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَ سَيِّدِنَا (خداوند بقاء سرور ما را طولانی کناد) <sup>۱</sup> اینگونه

دعاها در رسائل ابوالعلاء فراوان است.

۲) وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (المطففين، آیه ۲۶) <sup>۲</sup> (ودر راه دستیابی

به نعمتهای خداوندی در بهشت مسابقه کنندگان به سبقت پردازند).

۳) أَحْسَبُ سَلَامَهُ السَّلَامَ الَّذِي ذَكَرَهُ الْبَارِيُّ - جَلَّ اسْمُهُ - فِي قَوْلِهِ «أَدْخُلُوهَا

بِسَلَامٍ آمِنِينَ» (حجر، آیه ۴۶) <sup>۳</sup> (من سلام او را سلامی به حساب می آورم که خداوند

جل اسمه در گفتارش فرموده است: «با سلام و امن داخل بهشت شوید».)

۴) أَمْ جُرُوا الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا، فَهُمْ يَلْقَوْنَ فِيهَا حَبِيبًا وَسَلَامًا» (فرقان، آیه ۷۵) <sup>۴</sup>

۱. نامه اول از رسائل که به ابوالقاسم حسین بن علی مغربی نوشته است، ص ۳.

۲. پیشین، ص ۴.

۳. پیشین، ص ۴.

۴. پیشین، ص ۵.

(یا آنان در برابر بردباری که نمودند غرغه بهشتی را پاداش گرفتند) در جمله اول اقتباس وجود دارد، زیرا آیه چنین است: «أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا» (آنان غرغه بهشتی را در برابر شکیبایی که نمودند پاداش خواهند گرفت).

۵) در نامه ای به دایی اش ابو القاسم علی بن سبیکه: کتابی اَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَ سَيِّدِي مَاطَلَعِ صَبِيرٍ وَرَسَائِيْبٍ، مِنْ مَعْرِةِ النُّعْمَانِ «وَلِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ»... «فَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۲</sup> وَلَهُ الْحَمْدُ مَمْرُوجًا بِهَذَا الدَّمْعِ مُسْتَكَالَهُ مِنَ الْوَجْدِ السَّمْعِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَتْرَتِهِ صَلَوةً يَنْقُلُ بِهَا لِسَانِي حُزْنَاً وَ تَرْجَحُ فِي الْمَحْشَرِ قَدْرًا وَوَزْنَاً<sup>۳</sup> (نامه من - خداوند بقای سرورم را طولانی کند، بطول زمانی که جرمی نورانی طلوع کند و داستان گویی داستان بگوید - ، از معرعة النعمان است « و برای هر خبری یا حادثه ای قرارگاهی است ... » و «ماز آن خدایم و بسوی او برمی گردیم» . و حمدی آمیخته با اشک ( بجهت مصیبت وارده به ابوالعلاء ) مرخدای راست، حمدی که گوش از شنیدنش به وجد آید، و درود خداوندی بر سرورمان محمد و عترت او درودی که عظمتی بر زبانم باشد و در روز قیامت ارزش و وزن مرجحی داشته باشد.) در این عبارات معانی الهی و اقرار به «انا لله وانا الیه راجعون» و درود بر پیامبر عظیم الشان و دودمان پاک او و نیز

۱. انعام، آیه ۶۷.

۲. بقره، آیه ۱۵۶.

۳. مسائل ابی العلاء المعری نامه ۷ ص ۲۸ در اول نامه این دو جمله «ماطلع صبیرو رسائیر» باید مورد تأمل قرار بگیرد. بنظر می رسد دو جمله چنین بوده است: «ماطلع منیر و رسامیر» بنا بر این معنای جملات اول نامه چنین می شود: نامه من (خداوند متعال بقاء سرورم را طولانی کند. مادامی که يك جرم نورانی در فضا طلوع می کند و داستان - گویی داستان می گوید.) از معرعة نعمان است. شبیه باین مضمون در نهج البلاغه وجود دارد که امیر المؤمنین (ع) فرمود: من نمی پذیرم که بوسیله ظلم پیروز شوم، ماسم رسیم و ما ام نجم فی السماء نجما (مادامی که داستا نگویی داستان بگوید و ستاره ای در آسمان دنبال ستاره ای حرکت کند) که کنایه از پایداری است.

در همین نامه آیات قرآنی و توجهات معنوی الهی دیگر-ری وجود دارد که ما از بیان یکایک آنها خودداری نمودیم.

۶) نامه ای را که به اهالی معرّة النعمان نوشته است، با این آیه ختم می کند «وَحَسْبِيَ اللَّهُ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ الْمُتَوَكِّلُونَ»<sup>۱</sup> (خداوند برای من کفایت می کند و توکل کنندگان توکل بر او می نمایند)

۷) نامه دهم در همین مآخذ با آیه و جملات بسیار معنوی شروع می شود و آیات زیر با طریق اقتباس و یا عیناً در این نامه آمده است :

۱) يَا بَشْرِي هَذَا غُلَامٌ (یوسف، آیه ۱۹) (مژده باد که این پسری است) (۲) وَشَرُّهُ يَثْمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (یوسف، آیه ۲۰) (و یوسف را به قیمتی اندک که درهم های معدودی بود فروختند و آنان به یوسف ارجی نمی نهادند) (۳) عَسَى أَنْ يَتَّعِنَّا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا (قصص، آیه ۹) (شاید او برای ما سودمند باشد یا او را به فرزندی بپذیریم) (۴) أَهْوَى الْكِتَابِ الْمَكْنُونِ. الَّذِي لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعیه، آیه ۷۷ و ۷۸) (آیا آنست کتاب مکنون، که آن را مس نمی کند مگر پاکیزگان) (۵) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (حدید، آیه ۲۰) (و نیست زندگانی دنیا مگر متاع فریبنده) (۶) كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (ابراهیم، آیه ۲۴) (مثل کلمه پاکیزه مانند درخت پاکیزه ایست که ریشه آن ثابت و شاخه آن در آسمان است).

۸) در نامه ۱۱ به ابو عمر و استر ابادی آیات زیر مورد اقتباس یا عیناً آمده است:

۱) جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَنَا فِي دَارِ مَقَامٍ (خداوند ما را در جایگاه ابدیت جمع نماید) اقتباس از آیه ۲۶ از سوره الدخان (۲) أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (انشرح، آیه ۱) (آیا ما سینه ترا باز نکردیم) (۳) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (انعام آیه ۱۲۵) (۴) اولئك ينادون من مكان بعيد (فصلت آیه ۴۴) (آنان از مکان دور ندا داده می شوند) (خواننده می شوند). و بدین ترتیب این ادیب چند شخصیتی در چهل و دو نامه که به اشخاص

۱. زمر، آیه ۳۸. آیه مبارکه چنین است: قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ كُلُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (بگو خداوند برای من کفایت می کند، توکل کنندگان بر او توکل می کنند).

۲. اصل آیه چنین است: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ.

نوشته است، در اغلب این نامه‌ها به آیات قرآنی، و به احادیث (البته کمتر) و به حقائق دینی مانند يك معتقد تمسك کرده است. آیا ابوالعلاء واقعاً این تناقضها را نمی‌فهمد؟ یا اینکه ابوالعلاء واقعاً مردم روزگار خود را می‌فریبد؟  
از اشعار عامیانه ابوالعلاء است که می‌گوید:

أَتَنَانِ أَهْلُ الْأَرْضِ دُوعَقْلٍ بِلَا  
دِينٍ وَ آخِرُ دِينٍ لَأَعْقَلَ لَهُ

(مردم روی زمین بر دو قسم‌اند: قسمی دارای عقلمند که دین ندارند و قسم دیگری کسانی هستند که دین دارند ولی عقل ندارند) کاش ابوالعلاء با آن حافظه نیرومندی که داشت مقداری هم به شناخت همه‌جانبه انسانها و سرگذشت آنان می‌پرداخت و می‌فهمید که اولاً آن عقل نظری که بر مبنای معلومات محدود و استخدام شده در راه وصول به لذت پرستی و سودجویی و خودخواهی، فعالیت می‌کند، همان است که مکتبها و مردم را رویاروی هم قرار داده و به جنگ و بیکار با یکدیگر و ادار می‌کند. ثانیاً - آیا خواجه نصیرطوسی‌ها در تاریخ بشری بروز نکرده‌اند که عقل و دین را در حد اعلای مقام انسانی باهمدیگر جمع کرده‌اند. آیا ابن سیناها و مولوی و صدرالمتالهین‌ها از حد اعلای عقل و دین و عرفان برخوردار نبوده‌اند؟ پس این اتهامی که امثال ابوالعلاء معری به بشریت وارد می‌آورند، بکلی باطل و بی‌اساس است. بشریت هرگز تمجید و تعظیم اینگونه شخصیت‌های غوطه‌ور در تناقض را نخواهد بخشید. وجدان حساس تاریخ معرفت بشری کاملاً می‌داند که ابوالعلاء را با امثال این کلمات « ابوالعلاء فیلسوف معرّه» بزرگ کردن، با اینکه اطلاعی از فلسفه و حکمت ندارند، خیانتی آشکار بر فلسفه و حکمت است. ثالثاً - اگر ابوالعلاء مقداری از سالیان عمرش را که فقط در تنظیم قافیه و حفظ لغات عربی و بازی با مفاهیم خوشایند یا مفاهیمی که مورد حساسیت آدمیزادگانند گذرانده است، در تحقیق متن دین، [ نه مسائل و پدیده‌های تصنعی که از فرهنگهای رسوبی اقوام و ملل و سودجوییهای نابخردان به آن چسبیده است ] می‌گذرانند،

۱. ترجمه ابی‌العلاء، ذهبی (ص ۱۳۱) که در آخر کتاب (مسائل) چاپ شده است.

یکی از مفیدترین شخصیت‌های فلسفی و علمی بود که بشریت آنان را پذیرفته است. شاید خود او نمی‌دانست که نظریات سطحی وی چگونه در آینده مورد سوءاستفاده راحت‌طلبان ولذت‌پرستان و تبهکاران ضد تکلیف و دشمنان آرمان‌های اعلای انسانیت قرار خواهد گرفت. رابعاً آیا ابو العلاء در این باره اندیشیده بود که علی بن ابیطالب (ع) که پس از پیامبر اکرم (ص) خردمندترین انسانها است، در حد اعلای دینداری بوده است؟ آیا آن شخصیت‌های بزرگی که در مکتب علی بن ابیطالب ساخته شدند مانند سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مالک اشتر و او ایس قرنی و امثال آنان، عقل و دین را در حد اعلا در شخصیت خود متحد و هماهنگ نساخته بودند؟ اکثریت قریب به اتفاق کاروان بسیار بزرگ دانشمندان چه در مشرق و چه در مغرب، مردمی عاقل و باهوش و با استعداد و متدین بوده‌اند، با اینحال چگونه ابو العلاء و شیفتگان او بخود این جرئت را داده‌اند که وجدان خود را زیر پا گذاشته و مابین عقل و دین نزاعی برقرار کنند که تا امروز هیچ يك از طرفین نزاع باصطلاح این اشخاص (که مورد ترحمند تا توبیخ) یعنی عقل و دین بردیگری پیروز نشده است! دین و عقل نزاعی ندارند آنچه که با یکدیگر نزاع دارند یا شخص متدین یا شخص عاقل است که بوسیله خصوصیات مغزی و روانی خود به‌جان یکدیگر می‌افتند و یا یکی از آن دو (عقل یا دین) مفهوم حقیقی خود را ازدست می‌دهد و با یکدیگر به‌پیکار بر می‌خیزند.

۹) و نیز ذهبی در کتاب ترجمه ابی العلاء المعری - (ص ۱۳۴) چنین نقل می‌کند:  
 «سَمِعْتُ أَخِي الْقَاضِيَّ أَبَا الْقَتْحِ يَقُولُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَلَاءِ النَّوْخِيِّ بِالْمَعْرِقَاتِ يَوْمَ فِي  
 وَقْتِ خَلْوَةٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ مِنْهُ وَكُنْتُ أَتَرَدُّ ذِيْلَهُ وَأَقْرَأُ عَلَيْهِ فَسَمِعْتُهُ وَهُوَ يُنْشِدُ مِنْ قَبْلِهِ:

كَمْ غُوْدِرَتْ غَاذَةٌ كِمَاثُ	وَ عُمِرَتْ أُمُّهَا الْعَجُوزُ
أَحْرَزَهَا الْوَالِدَانُ جِرْزاً	وَ الْقَبْرُ جِرْزُهَا حَرِيْزُ
يَجُوزُ أَنْ تُبْطِئَ الْمَنَابَا	وَ الْخُلْدِي فِي الدَّهْرِ لَا يَجُوزُ

نَمْ تَأَوَّهَ مَرَاتٍ وَتَلَا: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْأَخِرَةِ ذَلِكِ يَوْمِ مَجْمُوعُ

لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ. وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدودٍ. يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»<sup>۱</sup> ثُمَّ صَاحَ وَبَكَى بُكَاءً شَدِيدًا وَطَرَحَ وَجْهَهُ عَلَى الْأَرْضِ زَمَانًا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ وَجْهَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَكَلَّمَ هَذَا فِي الْأَقْدَامِ، سُبْحَانَ مَنْ هَذَا كَلَامُهُ، قَصَبْتُ سَاعَةً ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ قَرَدًا فَقَالَ مَتَى آتَيْتَ؟ فَقُلْتُ السَّاعَةَ. ثُمَّ قُلْتُ يَا سَيِّدِي أَرَى فِي وَجْهِكَ أَتْرَعِيظًا؟ فَقَالَ: لَا يَا أَبَا الْفَتْحِ، بَلْ تَسُدُّ شَيْئًا مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوقِ وَتَلَوْتُ شَيْئًا مِنْ كَلَامِ الْخَالِقِ فَلَجَفَنِي مَا تَرَى، فَتَحَقَّقْتُ صِحَّةَ دِينِهِ وَقُوَّةَ يَقِينِهِ.»

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجی می گوید: (شنیدم از برادرم قاضی ابوالفتح می گفت که روزی در موقعی که خلوت بود وارد شدم به ابوالعلائی تنوخی در معره بدون اینکه او بداند و من از کسانی بودم که پیش او رفتم و آمد می کردم و برای او شعر و سخن می خواندم. در آن روز شنیدم که شعری که از آن خود او بود می خواند (چه بسا دختران جوان که به زیر خاک سپرده شدند و مادر پیر آنها عمر طولانی نمودند دخترانی که پدر و مادرشان آنها را مخفی نگه می داشتند، سپس قبر نگاهدارنده و مخفی کننده آنها گشت. ممکن است که مرگها در رسیدن تأخیر کنند ولی ماندن ابدی در دنیا ممکن نیست). سپس چند بار آه کشید و این آیات را تلاوت کرد: (ترجمه آیات را در پاورقی متذکر شدیم). سپس فریادی کشید و سخت گریست و زمانی روی بر زمین نهاد و سپس سر بلند کرد و صورتش را پاک کرد و گفت: پاکیزه خداوندی که این سخنان را در قدیم فرموده است، پاکیزه خداوندی که سخنش اینست. من مقداری صبر کردم سپس به وی سلام کردم، سلام را پاسخ داد و گفت: کی آمدی؟ گفتم: همین ساعت. سپس گفتم سرور من، در صورتت نشانی از ناگواری می بینم؟ گفت: نه، ای ابوالفتح، بلکه

۱- هود آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵ (در نابود کردن اهالی آبادیهایی که ستم کردند، آیتی است برای کسی که از عذاب آخرت بترسد. آن روزی است که همه مردم در آن جمع می شوند و آن روز مشهودی است. و ما آن را به تأخیر نمی اندازیم مگر برای مدتی حساب شده. روزی که می آید و هیچ کس بدون اذن خداوندی سخن نمی گوید، گروهی از آنان شقی و گروهی دیگر سعیدند).

چیزی از سخن مخلوق را گفتیم و چیزی هم از کلام خالق تلاوت نمودم، در نتیجه حالتی به من دست داد که می‌بینی. از این جهت صحت دین و قوت یقین ابوالعلاء بر من ثابت گشت).

□

با نظر به مجموع مطالبی که درباره ابوالعلاء معری مطرح کردیم، روشن شد که این مرد دانا به ادبیات عرب و دقایق لغات و ضرب‌المثلها و حتی آیات قرآنی و احادیث، فی الجمله از تفکرات منظمی که بتواند فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند ناتوان بوده است، که شاید برای جبران احساس حقارت از نابینایی، علاقه‌ای شدید بر جلب توجه مردم به خویشتن داشته است و می‌دانیم که برای هر سخنی که ابوالعلاء گفته است، در هر زمانی مشتری وجود دارد و بقول شاعر: «گروهی این گروهی آن پسندند» در نتیجه، مراجعه عمر بن ابراهیم خیامی را با آن تفکرات فلسفی و علمی بالا (اگر ثابت شود) می‌توان چنین توجیه نمود که خیامی به جنبه‌های ادبی تفکرات ابوالعلاء، یا به بیان شیوای ابوالعلاء درباره فناء دنیا و بیوفایی آن و درو شدن همه پدیده‌های موجود با داس تحولات، علاقه داشته است و در گذشته دیدیم که عینیه ابوالعلاء را در نزد زمخشری قرائت کرده است<sup>۱</sup> که جنبه ادبی بسیار خوبی دارد، نه محتوای پوچ‌گرایی.

۱. مطلع اشعار اینست:

نَبِيٍّ مِنَ الْفَرَبَانِ لَيْسَ عَلَيَّ شَرَعٌ  
يُخَيِّرُنَا أَنْ أَلْشُعُوبَ إِلَى الصَّدْعِ

## دیدگاه فلسفی خیامی (عمر بن ابراهیم)

شخصیتی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی در تاریخ فلسفه و علوم بعنوان فیلسوف و دانشمند برجسته ثبت شده است، مردی است که قطعاً از تفکرات فلسفی و علمی والائی برخوردار بوده است. این تفکرات هیچ گونه ابهام و پیچیدگی ندارند، بطوریکه اگر از يك عده رباعیات نهیلیستی (پوچ گرایی) ولذت پرستی (هدونیستی) قطع نظر کنیم، بايك فیلسوف و دانشمندی روبرو خواهیم گشت که مانند دیگر فلاسفه و دانشمندان با پذیرش مقدازی از اصول کلی و مبادی بنیادین درباره جهان هستی اظهار نظر کرده است. در این مبحث برای توضیح طرز تفکرات خیامی مقداری از مبانی و دیدگاه‌ها و دلائلی را که برای مدعاهای فلسفی و هستی از دیدگاه خود می آورد مطرح می کنیم:

يك : وجود خداوند احتیاج به علت ندارد

عمر بن ابراهیم خیامی در تفسیر اصول مطالب سه گانه در فن فلسفه، پس از توضیح سه مطالب: (مطلب «هل» که سؤال از وجود شیئی است) و (مطلب «ما» که سؤال از حقیقت و ماهیت شیئی است) و (مطلب «لم» که سؤال از علت شیئی است) چنین می گوید:

«إِلَّا أَنْ مَطْلَبَ مَا يَنْقَسِمُ بِحَسَبِ الْقِسْمَةِ الْأُولَى إِلَى قِسْمَيْنِ لَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِهِمَا: مَا هُوَ خَالٍ عَنِ اللَّيْمَةِ وَهِيَ الْأَشْيَاءُ الْوَاجِبَةُ الَّتِي لَا يُمْكِنُ أَنْ لَا تَكُونَ مَوْجُودَةً وَإِنْ فُرِضَتْ غَيْرُ



مَوْجُودَةٍ لَزِمَ مِنْهُ مَحَالٌ وَالشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ بِالْحَقِيقَةِ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ لَا يَكُونُ لَهُ سَبَبٌ وَلَيْتَهُ فَيَكُونُ إِذَنْ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِدَاتِهِ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الَّذِي عَنْهُ الْوُجُودُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَبِجُودِهِ وَحِكْمَتِهِ فَاصْ كُلُّ خَيْرٍ وَعَدْلٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ... وَقَدَّ تَبَيَّنَ فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ إِنَّ السَّبَبَ الَّذِي لَا سَبَبَ لَهُ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِدَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ وَبَرَى مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ النَّقْصِ وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ وَعَنْهُ تُوْجَدُ. فَتَبَيَّنَ أَنَّ سُؤَالَ الْإِلْمِ لَا يَعْتَرِضُ عَلَى كُلِّ مَوْجُودٍ، بَلْ عَلَى مَوْجُودَاتٍ إِذَا فُرِضَتْ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ، وَأَمَّا عَلَى الْمَوْجُودِ الْوَاجِبِ الْوَاحِدِ، فَلَا»<sup>۱</sup>

(مطلب «ما» با نظر به قسمت اولی به دو قسم تقسیم می شود که باید به آن دو متذکر شویم. [خیامی در این مبحث فقط یک قسم را بیان نموده است و بنظر می رسد که قسم دیگر را با توجه به همین قسم واضح دیده و آن را بی نیاز از تذکر دانسته است.] قسم اول حقیقتی است که خالی از کمیت است. (لم = علت و سبب) اشیایی هستند که واجبند و ممکن نیست موجود نباشند و فرض عدم این اشیاء مستلزم محال است. و آن شیئی که حقیقتاً دارای این صفت باشد، برای آن، سبب و لمیتی وجود ندارد، در نتیجه چنین چیزی واجب الوجود بذاته است (آنچه که ذاتاً و بدون نیاز به علتی واجب الوجود می باشد) و این واجب الوجود آن واحد حی قیوم است که وجود برای هر موجودی از او است و با احسان و حکمت او است که فیض همه خیرات و عدل بر موجودات جاری می گردد، این خداوند است جل جلاله و تقدست اسماوه. و در علم الهی ثابت شده است که آن سبب که برای آن سببی نیست (آن علت که برای او علتی نیست) آن واجب الوجود بذاته و واحد از جمیع جهات و بری از همه اقسام نقص است و آن خداوندی است که همه اشیاء به او منتهی می گردد و از او به وجود می آید. پس واضح شد که سؤال لم (سؤال از علت) بر هر موجودی عارض نمی گردد، بلکه برای آن موجودات عارض می گردد

۱. رساله در پاسخ قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی که در کتاب الکوون والتکلیف (ص ۷۴ و ۷۵) آمده است.

که از معدوم فرض کردن آنها محال لازم نمی آید. و اما برای موجود واجب واحد این سؤال (سؤال از علت) عارض نمی گردد).

عمر بن ابراهیم خیامی در این مبحث چند مسئله از عالیترین مسائل الهی را بیان نموده است:

مسئله یکم : سؤال از علت برای وجود خداوندی غلط است. خیامی برای اثبات این مدعا بهترین دلیل را بیان نموده است و توضیح آن دلیل این است که موجود از آن جهت که موجود است یعنی فقط از آن جهت که موجود است، احتیاجی به علت ندارد، بلکه از آن جهت که ممکن است معدوم باشد و ضرورت در ذات او نباشد به علت نیازمند است، یعنی موجودی که وجوب و ضرورت در ذات او است و امکان نیستی برای آن موجود به هیچ وجه راه ندارد، سؤال از علت به وجود آورنده آن، منطقی نیست. و چون خداوند جل جلاله واجب بالذات است و فرض نیستی بر آن ذات اقدس فرضی محال است، لذا سؤال از علت بوجود آورنده خدا خلاف حکم عقل است. دو نتیجه بسیار با اهمیت که از این بحث و استدلال می توان گرفت، بدین قرار است:

نتیجه یکم) اینکه وجوب و ضرورت در ذات خدا است، یعنی آن ذات اقدس بدون نیاز به ضمیمه چیزی به آن که واجب الوجود است، ضروری الذات است. لذا اگر کسی آن قدرت مغزی و روانی را داشته باشد که بتواند مفهوم واجب الوجود را دریابد، حکم قطعی به هستی او در دنبال دریافت آن مفهوم قطعی خواهد بود این مسئله را که اینجانب با اصطلاح «برهان وجوبی یا کمالی» طرح کرده ام، در مجلد چهاردهم از تفسیر دغدغه و تحلیل مثنوی مشروحاً مورد بررسی قرار داده ام.

نتیجه دوم) که بسیار مهم است، پاسخ عده ای از اشخاص است که می گویند : «خدا را که به وجود آورده است!» و متأسفانه این سؤال فکری و شخصیت معروف در مغرب زمین را (داروین در نامه ای که به بختر نوشته است، و امانوئل کانت) که می گوید: «اگرما از راه قانون علیت به اثبات وجود خدا پردازیم، این سؤال برای ما پیش خواهد آمد که آن خدا را که به وجود آورده است؟» بخود مشغول داشته است. در صورتیکه

اگر این دو متفکر به مطلبی که عمر بن ابراهیم خیامی آورده است و در مغرب زمین دکارت آنرا مهمترین مقدمه اثبات وجود خدا (در برهان وجوبی یا کمالی) دانسته و بحث نموده است، متوجه می‌شدند، غیر منطقی بودن سؤال را می‌یافتند.

مسئله دوم: مطلب بسیار با اهمیتی است که خیامی می‌گوید: «همه خیرات و عدل از فیض خداوندی بر موجودات جاری می‌گردد، چنانکه هستی همه موجودات مستند به وجود آن ذات اقدس است.» آیا با این خدا شناسی که در عبارات خیامی دیده می‌شود با نظر به چند رباعی بی‌سند بازمی‌توان گفت: خیامی فیلسوفی است شاک، خیامی فیلسوفی است پوچ گرا؟

دو: موجودات عالم هستی واقعیت دارند

با نظر به متن تفکرات فلسفی و علمی خیام، این شخص نه تنها پوچ گرانست، بلکه جهان هستی را با قطع نظر از ذهن درک کننده و تخیلات بازیگرانه، دارای واقعیت می‌داند و به اصطلاح غربیها عمر بن ابراهیم خیامی رئالیست (واقع گرا) است، نه ایده آلیست (ذهن گرا) از هر مکتبی که باشد: خواه ایده آلیسم بر کلی و خواه ایده آلیسم نیچه، و شلینگ و هگل. در رساله الكون والتکلیف می‌گوید:

«وَأَمَّا مَطْلَبُ هَلْ مِثْلُ قَوْلِ الْقَائِلِ: الْمَوْجُودَاتُ هِيَ عَلَى الصِّفَةِ الْمَذْكُورَةِ حَاصِلَةٌ أَمْ لَا؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ يَنْعَمُ. فَإِنَّ طَائِفَةً بِالْبُرْهَانِ عَلَى حُصُولِ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنَّ ذَلِكَ ظَاهِرٌ جَدًّا يُغْنِينَا الْحِسَّ وَالْمُشَاهَدَاتِ الضَّرُورِيَّةَ وَالْقَضَايَا الْعَقْلِيَّةَ عَنِ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ غَيْرِهَا»<sup>۱</sup>

(و اما مطلب «هل» مانند اینکه گوینده ای بگوید: «موجودات با صفات مذکور» (با تمایزات و مشخصات) وجود و واقعیت دارند یا نه؟) پاسخ از این سؤال به «آری»

۱. رساله الكون والتکلیف، ص ۷۷.

است و اگر برای واقعیت این موجودات برهان بخواهد، این امر (ثبوت واقعیت موجودات) جداً واضح است، حس و مشاهدات بدیهی و قضایای عقلی ما را از استدلال برای امر مزبور بفریز از حس و مشاهدات بدیهی و قضایای عقلی بی نیازی کند.

از این تفکر عالی فلسفی نیز به این نتیجه می‌رسیم که خیامی نمی‌تواند واقعیت موجودات را به شوخی گرفته و آنها را هیچ و پوچ قلمداد کند، لذا همه آن رباعیاتی را که دارای محتوای نفی واقعیت موجودات باشد یا قوانین جاریه در آنرا بی‌اساس تلقی کند، حتماً باید از دیدگاه خیامی مردود شناخت.

سه : جریان فیض وجود از خداوند بر موجودات

خیامی در این مسئله بسیار با اهمیت، چنین می‌گوید:

«وَأَمَّا لِمِيَّةِ الْكَوْنِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ فَيَضَانُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ مُنْتَظِمَةً فِي تَرْتِيبِ السَّلْسِلَةِ النَّازِلَةِ مِنْ عِنْدِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ طَوْلًا وَعَرْضًا، فَهِيَ جُودُ الْحَقِّ الْمَحْضِ التَّامِ الَّذِي يَفِيضُ عَنْهُ كُلُّ مُمَكِّنٍ. فَجُودُ الْبَارِي تَعَالَى سَبَبُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طَوَّلْنَا بِأَلْحَابِ عَنْ لِمِيَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لِمِيَّةً لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَكَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ الْوُجُودِ لَا لِمِيَّةَ لَهُ فَكَذَلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمِيَّةَ لَهَا...»<sup>۱</sup>

(و اما سؤال از علت «کون مطلق» که عبارت است از جریان فیض این موجودات در ترتیب سلسله نزولی از مبداء اول حق عزوجل چه در امتداد طولی و چه در پهنا عرضی. این فیض عبارت است از جود حق محض کامل که هر ممکنی فیض خود را از او می‌گیرد. پس جود و فیض الهی سبب بوجود آمدن این موجودات است. اگر از ما پاسخ سؤال از علت جود او مطالبه شود، می‌گوییم: برای جود او علتی نیست، زیرا جود از آن خداوند واجب است و چنانکه ذات واجب الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد.)

در جملات فوق دو مطلب بسیار مهم دیده می‌شود که خیام با کمال قاطعیت بیان

می‌دارد:

مطلب یکم: فیض وجود که بر همه عالم هستی جاری شده است ناشی از جود و کرم و احسان خداوندی است. پس جود خداوندیست که سبب به وجود آمدن همه موجودات است. این مطلب بسیار عالی است و همه حکمای اسلامی و منابع معتبر اسلام نیز همین نظریه را تأیید می‌نمایند.

مطلب دوم: جود و کرم و احسان خداوندی احتیاج به علت ندارد، خیام بی-نیازی جود خداوندی از علت را تشبیه به بی‌نیازی ذات خداوند سبحان از علت یا یکی از لوازم آن می‌داند. این مطلب دوم مورد بحث و مناقشات متنوع است. اگر گفته شود: خداوند سبحان در افاضه وجود بر موجودات هیچ گونه اختیاری نداشته است، در این صورت یا باید بگوییم عامل قوی‌تر از ذات پاک ربوبی، موجب به فعلیت رسیدن افاضه بر موجودات شده است، که محال است زیرا او است قدرت بخش همه موجودات و هیچ عاملی مافوق او وجود ندارد که بتواند او را مجبور نماید. و یا باید بگوییم: افاضه هستی بر موجودات صفت ذاتی او بوده و از آن ذات اقدس تفکیک نمی‌گردد، در این فرض باید به قدم موجودات معتقد شد که آن‌هم نه از دیدگاه عقل صحیح است و نه اسلام آن را می‌پذیرد و یا بگوییم: قدرت بر افاضه هستی بر همه موجودات، صفت ذاتی خداوند است مانند علم، ولی افاضه و مفیض بودن از صفات فعلی او است. بنظر می‌رسد این نظریه اخیر منطقی‌ترین نظریات است که درباره این مطلب گفته شده است.<sup>۱</sup> لذا اینکه خیام بی‌نیازی جریان فیض خداوندی از علت را بر موجودات تشبیه

۱. فرق مابین صفات ذاتی خداوندی و صفات فعلی او در این است که صفات ذاتی قابل تفکیک از ذات اقدس ربوبی نمی‌باشند، مانند علم و قدرت و این صفات عین ذات خداوندی است و هر یک از این صفات بیان‌کننده کمالی در آن ذات اقدس است. صفات فعلی آن صفاتی هستند که از افعال خداوندی انتزاع می‌شوند، مانند رزاقیت. این صفت از فعل روزی دادن انتزاع می‌شود و همچنین محیی و ممیت که از زنده کردن و میراندن مردم و دیگر جانداران انتزاع می‌شود و این صفات فعلی مسبوق به اراده خداوندی هستند، یعنی اگر خدا اراده کند زنده می‌کند و می‌میراند در صورتیکه صفات ذاتی مسبوق به اراده نبوده و مسأوی ذات اقدس ربوبی می‌باشند و این مسئله را هم باید در نظر گرفت که قدرت بر صفات فعلی یکی از صفات ذات خداوندی می‌باشد.

به بی‌نیازی وجود خداوندی از علت می‌نماید، قابل تأمل است زیرا جریان فیض وجود را بر موجودات نمی‌توان مشمول قانون علیت و وسیله هدفی که ما انسانها محکوم به آن می‌باشیم، تلقی نمود، یعنی چنان نیست که علتی از ذات اقدس خداوندی چه بعنوان علت فاعلی و چه بعنوان علت غائی (هدف خواهی) موجب افاضه وجود از خداوند سبحان بر موجودات بوده باشد، اینگونه تصورات دربارهٔ افعال خداوندی ناشی از انس شدید ما با مفاهیم «علت، معلول، وسیله و هدف» در کارها و شئون زندگی ماست. و اگر اشخاصی از تصور صحیح چگونگی جریان فیض وجود از آن ذات اقدس ربوبی بر کائنات ناتوان بوده باشند، نباید چنین نتیجه بگیرند که پس وجود موجودات مستند به فیض خداوندی نیست، چنانکه ناتوانی ما از شناخت دقیق «تحلیلی و ترکیبی» چگونگی صدور معلولات از علل آنها، مخصوصاً فعالیت‌های مغزی و روانی که بعنوان معلولاتی بوجود می‌آیند، موجب آن نمی‌شود که منکر وجود علل آنها بوده باشیم. مثالی را برای توضیح این مطلب در نظر می‌گیریم: آیا تاکنون، چگونگی بروز شهود و اکتشافات جدید از علل مغزی و روانی ما روشن شده است؟ گمان نمی‌رود کسی چنین ادعایی داشته باشد که چگونگی جریان قانون علیت را در بروز شهودها و اکتشافات، می‌فهمد، با اینحال هیچ‌کس نمی‌تواند تردید داشته باشد در اینکه همه این پدیده‌ها معلولاتی هستند که از عللی صادر می‌شوند. تا اینجا روشن شد که عمر بن ابراهیم خیامی دارای تفکرات بسیار عالی در فلسفه الهیات بوده است. پس از مطالب فوق، وی مطلب مهمی را درباره ترتیب خلقت با نظر به اختلاف موجود در شرف و ارزش متذکر می‌شود.

چهارم: تقدم در خلقت به ملائک اشرفیت است، یعنی موجود اشرفی در خلقت تقدم به دیگر موجودات دارد.

«وَقَدْ تَشَعَّبَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَسْئَلَةٌ هِيَ أَهَمُّ الْمَسَائِلِ وَأَصْعَبُهَا فِي هَذَا الْبَابِ وَهِيَ فِي تَفَاوُتِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الشَّرَفِ. فَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ مَسْئَلَةٌ وَقَدْ تَحَرَّرْتُ فِيهَا أَكْثَرَ النَّاسِ حَتَّى لَا يَكَادُ يُوجَدُ عَاقِلٌ إِلَّا وَيَعْتَرِيهِ فِي هَذَا الْبَابِ تَحَرُّرٌ وَلَقَلِّي وَمَعْلَمِي أَفْضَلُ الْمُتَأَخِّرِينَ الشَّيْخَ الرَّئِيسَ أَبَا عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدِ الْبُخَارِيِّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ قَدْ أَمَعْنَا النَّظَرَ فِيهَا وَأَنْتَهَى بِنَاءِ الْبَحْثِ

إِلَى مَا قَنَعَتْ بِهِ نَفُوسَنَا، إِنَّمَا لِيُضَعِفَ نَفُوسَنَا الْقَائِنَةَ بِالشَّيْءِ الرَّكِيكِ الْبَاطِلِ الْمَرْخَرَفِ الظَّاهِرِ، وَ إِنَّمَا الْقُوَّةُ الْكَلَامِ فِي نَفْسِهِ يَجِبُ أَنْ يُفْنَعَ بِهِ وَسَنَائِي بِطَرْفٍ مِنْ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الرَّمْزِ. فَنَقُولُ: إِنَّ الْبُرْهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْبَيِّنِيَّ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدَعْهَا اللَّهُ تَعَالَى مَعَابِلُ أْبَدَعَهَا نَارِلَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسَلَةِ التَّرْتِيبِ. فَالْمُبْدَعُ الْأَوَّلُ هُوَ الْعَقْلُ الْمَخْصُصُ وَهُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ لَفَرْبِهِ مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ الْحَقِّيِّ، ثُمَّ هَكَذَا أْبَدَعَ الْأَشْرَفُ فَالْأَشْرَفُ نَازِلًا إِلَى الْأَخْسِ فَالْأَخْسِ حَتَّى بَلَغَ فِي الْإِبْدَاعِ إِلَى أَحْسَنِ الْمَوْجُودَاتِ وَ هُوَ طَبِيعَةُ الْكَائِنَاتِ الْفَنَاسِدَاتِ، ثُمَّ أْبَدَعَ الْإِبْجَادُ صَاعِدًا عَنْهَا إِلَى الْأَشْرَفِ فَالْأَشْرَفِ، حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ الْمُرَكَّبَةِ وَ آخِرُ الْمَوْجُودَاتِ فِي عَالَمِ الْكُونِ وَالْفَنَاسِدِ. فَالْأَقْرَبُ مِنْهُ فِي الْمُبْدَعَاتِ أَشْرَفُهَا وَ الْأَبْعَدُ مِنَ الطَّبِيعَةِ فِي الْمُرَكَّبَاتِ أَشْرَفُهَا وَقَدْ قَدَّرَ تَعَالَى جَدُّهُ تَكْوِينَ هَذِهِ الْمُرَكَّبَاتِ فِي زَمَانٍ مَا يَصْرُورَةَ عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْمُتَضَادَّاتِ بَلِ الْمُتَقَابِلَاتِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ خَلَقَ الْمُتَضَادَّاتِ الْمُتَمَيِّزَةَ فِي الْوُجُودِ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْخَيْرِ الْكَبِيرِ مِنْ جِهَةٍ لَزُومِ شَرِّ قَلِيلٍ إِيَّاهُ شَرٌّ كَبِيرٌ. وَ الْحِكْمَةُ الْكَلِيَّةُ الْحَقَّةُ وَالْجُودُ الْكَلِيُّ الْحَقُّ أُعْطِيََا جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ كَمَا لَهَا الدَّائِي لَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْحَسَ حَظُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهَا بِحَسَبِ الْقُرْبِ وَالْبَعْدِ مُتَفَاوِتَةٌ فِي الشَّرَفِ وَ ذَلِكَ لِأَلْبُخْلِ مِنْ جِهَةِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ، بَلِ لِأَقْتِصَاءِ الْحِكْمَةِ السَّرْمَدِيَّةِ ذَلِكَ. فَهَذِهِ جُمْلَةٌ وَإِنْ أوردَتْهَا عَلَى سَبِيلِ اقْتِصَاصٍ مَذْهَبٍ وَ-نَوْمٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ فَإِنَّ تَحَقُّقَ أَصُولِهَا بِالْبُرْهَانِ يَهْدِيكَ سَبِيلَ تَحْقِيقِهَا بِالْبَيِّنِ<sup>١٠</sup>»

(از مطالبی که گفتم، مسئله ای بروزمی کند که مهمترین و مشکلترین مسائل در این باب است. این مسئله عبارتست از تفاوت موجودات در شرف. پس بدان این مسئله ایست که اکثر مردم در آن متحیرند، بطوریکه عاقلی پیدا نمی شود مگر اینکه در این باب حیرتی برای او عارض می گردد. شاید من و معلم افضل فلاسفه و دانشمندان متأخر، شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخاری که خداوند درجه اورامتعالی بدارد، در این مسئله نظر دقیق نمودیم و کاوش و بررسی در این مبحث ما را به مقصدی

رسانید که نفس ما به آن قانع گشت، شاید بجهت ضعف نفس ما بود که به چیز محقر و پست و باطل که ظاهرش آراسته است، قانع می‌گردد و شاید سخنی که ما بس آن رسیده‌ایم فی نفسه قوی و محکم بوده و شایستگی اقناع داشته است که ما را قانع نموده است. و ما مقداری از این بحث را بطور اشاره می‌آوریم. پس می‌گوییم: برهان حقیقی یقینی اثبات می‌کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع (ایجاد موجود مسبوق به نیستی) نفرموده است، بلکه خداوند متعال این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب در مجرای سیر نزولی ابداع فرموده است. آنچه که نخست و پیش از همه آفریده شده است، عقل محض است و عقل محض اشرف موجودات است زیرا که نزدیکترین موجود به مبداء اول حق جل و علا است. سپس بدین ترتیب فیض خلقت ابداعی از اشرف به موجودی پائین‌تر از آن در شرف، تا پست و پست‌تر جریان پیدا کرده تا به پست‌ترین موجودات می‌رسد که عبارت است از طبیعت کائنات رو به فساد. سپس ایجاد را از شرف به اشرف آغاز فرمود و به انسان رسید که اشرف موجودات مرکب و آخرین موجودات در عالم کون و فساد است.

نزدیکترین موجودات ابداعی به خدا اشرف آن موجودات است و آنچه که دور از عالم طینت (طبیعت) در مرکبات است، اشرف آنها است. خداوند تعالی ایجاد این مرکبات را در برهه‌ای از زمان مقدر فرمود زیرا عدم اجتماع اضداد، بلکه عدم اجتماع اشیاء متقابل در یک شیئی و در یک زمان و از یک جهت ضروری است. اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند متعال اشیاء متضاد را که در وجود غیر قابل اجتماعند، آفرید؟ پاسخ این گوینده چنین است که خودداری از ایجاد خیر کثیر بجهت شرفی که دارد، خود شر کثیر است. حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات کمال ذاتی خود را بدون اینکه از سهم یکی از آنها کاسته شود عطا نموده است. الا اینکه موجودات بحسب نزدیکی به خدا و دوری از او، در شرف متفاوت می‌باشند، و این نه به جهت بخل از طرف حق عزوجل است، بلکه به جهت حکمت سرمدی است که چنین اقتضاء می‌کند. اینها مطالبی هستند که اگرچه با پیروی از طرز تفکرات گروهی از حکماء



آنها را وارد کردم ولی تحقیق اصول این مطالب بوسیله برهان، ترا به راه تحقیق یقینی آنها رهنمون می‌گردد.)

برای آشنایی مفید با دیدگاه‌های فلسفی عمر بن ابراهیم خیامی مطالبی را که در جملات فوق آورده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱) نخستین مطلبی را که مورد توجه قرار می‌دهیم، همان است که در تفسیر جملات گذشته خیامی نیز متذکر شدیم و آن این است که آیا این مطالب فلسفی الهی با آن دقت نظر و استدلال که مشاهده نمودیم، با شکاکیت یا پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی که در مقداری از رباعیات دیده می‌شود، سازگار است؟ نه هرگز، واقعاً اگر برخی از رباعیات نامعقول و پوچ‌گرایی منسوب به خیامی را در برابر مطالب این جملات قرار بدهیم، فاصله تضاد و تناقض آن دو، فاصله عقل و جنون است، یعنی اگر کسی با داشتن عقیده به مطالب فوق، مطالبی را در پوچی هستی بگوید، لاجرم باید اختلالی در روان او بوده باشد.

۲) مسئله‌ای که مورد تحقیق خیامی در این مبحث است، از مشکلترین مسائل فلسفه است که به قول وی اکثر مردمی که خواسته‌اند این مسئله را بفهمند دچار حیرت شده‌اند. در اینجا مجبوریم باین نکته بسیار ضروری اشاره کنیم که آیا آن شخصیت برجسته به نام عمر بن ابراهیم خیامی که در چنین مسئله مشکل که اکثر مردم را در حیرت فرومی‌برد، بدون تردید و حیرت آن را حل و فصل می‌نماید، بطوریکه مبنای حل مسئله را به برهان استوار می‌سازد، آیا ممکن است بوسیله ناسازگاری مقداری از رویدادهای هستی و زندگی با خواسته‌های انسان، و همچنین بوسیله ناسازگاری محدودیت علم با اشتیاق جدی درون به معرفت همه جانبه، بسرخیزد و علم و فلسفه و حکمت و بلکه جهان دستی را به باد مسخره بگیرد و به سبوی پراز می‌پناه ببرد و در کنار چشمه‌ساری دست به گردن یاری بنشیند و خود را تخدیر و دیگران را هم با توصیه

باین کارعامیانه مست و ناهشیار بسازد!

۳) می گوید: من و معلمم ابن سینا درباره این مسئله دقت کرده و به راه حلی قانع شده ایم. اینکه به این راه حل قانع شده ایم ممکن است بیکی از دو عامل مستند باشد: یا من و ابن سینا به جهت ضعف نفس که موجب قناعت به چیزهای پست می باشد، به آن راه حل قناعت کرده ایم، و یا واقعاً مطلبی که بدنظر ما رسیده است، چنان قوی و محکم است که شایستگی اقتناع را داراست. اعتراضی که در این مسئله می توان به خیامی نمود، این است که خیامی با این حال در سطرهای بعدی با کمال صراحت می گوید: «لِنَّ الْأَبْرُهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْيَقِينِيَّ قَائِمٌ عَلَيَّ أَنْ هُدِيَ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبَدِعْهَا اللَّهُ تَعَالَى مَعَابِلَ أَبْدَعَهَا نَارِئَةً مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ» (برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع نفرموده است، بلکه خداوند تعالی این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب درمجرای سیر نزولی ابداع فرموده است.)

توضیح اعتراض چنین است که اگر واقعاً برهان حقیقی یقینی جریان موجودات را به ترتیبی که خیامی و ابن سینا بیان می دارند، اثبات می کند، تردید در اینکه ممکن است من و معلمم ابن سینا به جهت ضعف به آن قانع شده ایم بی معنی خواهد بود. ولی همین مطالب از آن جهت که دلالت به وسعت دیدگاه خیامی دارد، با قطع نظر از موردی که آنرا تطبیق کرده است، مطلبی جالب توجه و بسیار آموزنده است.

۴) خیامی برای حل مسئله ترتیب نزولی عقل را اولین مخلوق می داند. داستان عقول عشره را که گروهی از فلاسفه مخصوصاً مشائون پذیرفته اند، در کتب فلسفی مفصلاً مطرح نموده اند و گروه های دیگری از فلاسفه عقول عشره را اثبات شده نمی دانند. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید بعضی از دلایل اثبات عقول عشره را رد کرده و می گوید: «وَأَدِلَّةٌ وَجُودِهِمَا مَدْخُولَةٌ كَقَوْلِهِمُ الْوَاحِدُ لَا يَصُدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» (و دلایل وجود عقول عشره مورد اشکال است مانند گفتارشان: از واحد جز واحد صادر نمی گردد) البته چنانکه اشاره کردیم خواجه نصیر رحمه الله علیه عقول مجرد را نفی قطعی نمی کند. خیامی برای اثبات عقل اول به قاعده اشرف استدلال می کند.

(۵) خیامی در این عبارات که مورد تحلیل قرار داده ایم خلقت ابداعی را با کمال صراحت می‌پذیرد، در صورتیکه در عبارات قبلی (مأخذ مزبور، ص ۷۷) گفته بود: «فَجُودُ الْبَارِي تَعَالَى سَبَبُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طَوَّلْنَا بِالْجَوَابِ عَنْ لَمِيَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَهُ لَا لَمِيَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَكَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ الْوُجُودِ لَا لَمِيَّةَ لَهُ فَكَذَلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لَمِيَّةَ لَهَا.»

(پس جود و فیض الهی سبب به وجود آمدن این موجوداتست. اگر از ما پاسخ سوال از علت جود او مطالبه شود، می‌گوییم برای جود او علتی نیست، زیرا جود او واجب است و چنانکه ذات واجب الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد) مفهوم وجوب مخصوصاً با مقایسه وجوب جود و فیض خداوندی با ذات او، با ابداع که خلقت غیر مسبوق به هستی است، سازگار نمی‌باشد مگر اینکه گفته شود: وجوب جود در نظر خیامی فقط از آن جهت شبیه به وجوب ذات ربوبی است که بی‌نیاز از علت یعنی بی‌نیاز از غرض و غایت خارج از ذات خود جود می‌باشد و این منافاتی با ابداعی بودن آن ندارد. البته این مسئله درخور تأمل بیشتری است. (۶) بیان خیامی و بعضی دیگر از فلاسفه الهی در آغاز خلقت ابداعی اینست که خداوند متعال چون محض خیر و شرف و کمال است، لذا آنچه که مستقیماً باید از خدا صادر شود حقیقتی است که بهترین و شریف‌ترین و کامل‌ترین موجود باید باشد و این موجود عقل است. در این مسئله می‌توان گفت آیا ذات بساری تعالی برای ایجاد ابداعی بنا بر مبنای سنخیت، مجبور بوده است که از اشرف آغاز کند تا به مراتب پست برسد؟

از دیدگاه فلاسفه و حکمت چنین جبری برای خدا محال است، و رابطه پست‌ترین موجود با خدا از نظر مخلوقیت با رابطه اشرف موجودات در تقدم و تأخر و جودی تفاوت نمی‌کند، یعنی هیچ قانون عقلی اثبات نمی‌کند که باید خداوند نخست اشرف را ابداع کند، سپس شریف و سپس موجودات پائین‌تر را. مقصود ما از منتفی ساختن وجوب جود که با ابداع منافات دارد، نفی وقوع ابداع موجودات اشرف نیست، یعنی می‌توانیم بدون اینکه مجبور به قبول وجوب جود به موجود اشرف باشیم،

بپذیریم که او این موجود ابداعی حقیقت عقل یا حقائق شریف مانند: نور محمد (ص) بوده است، چنانکه در بعضی از منابع حدیثی آمده است.

(۷) در جریان خلقت پس از مرحله ابداع، مسیر تکوین ایجاد از پست‌ترین موجودات طبیعی که در معرض کون و فساد است آغاز و به اشرف آنها که انسان است منتهی می‌گردد. در این مورد خیامی تعبیر بسیار جالبی می‌نماید که می‌گوید: نزدیکترین موجودات ابداعی به خداوند متعال اشرف آن موجودات است که عقل محض است و دورترین موجودات از طبیعت مرکبات، اشرف آنها است که انسان است.

(۸) خیامی در عبارات مورد بحث، مسئله تضاد را که در عالم مادیات وجود دارد پیش می‌کشد و می‌گوید: «اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند سبحان موجودات متضاد را که در وجود مانع و مزاحم همدیگرند، آفرید؟ پاسخش این است که خودداری از وجود آوردن خیر کثیر به جهت شرقلیل، خود شر کثیر است و حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات، کمال ذاتی آن را بدون کاستن از سهم کمال موجود دیگر عنایت فرموده است» خیامی این مسئله را بار دیگر در سؤال از علت جریان تضاد در عالم مطرح نموده است. ما برای اینکه نظریه کامل خیامی را طرح کنیم، مطالب او را در این مسئله از رساله دیگری در اینجا می‌آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم: سؤال این است: «اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، قطعاً علتی خواهد داشت. زیرا ممکن الوجود بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند. این علت که به وجود آورنده تضاد است، به واجب الوجود لذاته که خداوند است منتهی می‌گردد. و اگر ضرورت تضاد واجب الوجود بذاته باشد، مستلزم کثرت در واجب الوجود خواهد بود، در صورتیکه برهان اقامه شده است بر اینکه واجب الوجود بذاته واحد است از جمیع

۱. «وَهُوَ أَنَّ صُرُورَةَ التَّضَادِّ إِنْ كَانَتْ مُمَكِّنَةً لِلْوُجُودِ كَانَ لَهَا عِلَّةٌ وَتَنْتَهَى إِلَى الْوَاجِبِ الْوُجُودِ بِدَائِهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِلْوُجُودِ بِدَائِهَا كَانَ فِي وَاجِبِ الْوُجُودِ بِدَائِهِ كَثْرَةٌ، وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِدَائِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، ثُمَّ إِنْ كَانَتْ مُمَكِّنَةً كَانَ سَبَبُهَا وَ مُوجِدُهَا هُوَ الْوَاجِبُ الْوُجُودِ الْوَاحِدُ، وَقَدْ قَطَعْنَا بِأَنَّ الشُّرُورَ لَا تَفِيضُ مِنْ عِنْدِهِ» (رساله جوابیه

از سه مسئله، ص ۸۲.

جهات. سپس اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، سبب و به وجود آورنده آن، خداوند واجب الوجود واحد خواهد بود، در صورتیکه شما قطع دارید به اینکه شرور از طرف خداوند جاری نمی شود.»

من در جواب می گویم:..... (خیامی پس از بیان یک مقدمه مشروح درباره اقسام صفاتی که در موصوفات وجود دارند، پاسخ تضاد را که علت شرور است چنین بیان می دارد) :

پنج : تضادی که منشاء بروز عدم که منشاء شر است  
مخلوق بالذات الهی نیست

«وَتَحْلِيلِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى أَوْجِهٍ الْكَلْبِيِّ حُجُوجًا وَإِنَّا لَسَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ فَاصَتْ مِنَ الْوُجُودِ الْمَقْدَسِ عَلَى تَرْبِيبِ وَنِظَامٍ، ثُمَّ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مَا كَانَ مُتَضَادًّا بِالضَّرُورَةِ لَا يَجْعَلُ جَاعِلِي وَإِذَا وَجِدَ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ وَجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا وَجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ وَجِدَ الْعَدَمُ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا وَجِدَ الْعَدَمُ وَجِدَ الشَّرُّ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ أَوْجَدَ السَّوَادَ وَالْحَرَارَةَ حَتَّى وَجِدَ التَّضَادُّ لِأَنَّ «ا» إِذَا كَانَ عِلَّةً لـ «ب» وَ «ب» عِلَّةً لـ «ح» فَيَكُونُ «ا» عِلَّةً لـ «ح» فَإِنَّهُ قَالَ صَوَابًا حَقًّا لَا مَجْمَعَةَ فِيهِ، لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَنْسَاقُ إِلَى غَرَضٍ وَهُوَ إِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ أَوْجَدَ السَّوَادَ فَوَجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ، فَيَكُونُ وَاجِبُ الْوُجُودِ قَدْ أَوْجَدَ التَّضَادُّ فِي الْأَعْيَانِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ، هَذَا لِأَنَّ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ السَّوَادَ مُضَادًّا لِلْبَيَاضِ وَإِنَّمَا أَوْجَدَ السَّوَادَ لَا لِضَادِّهِ الْمُبَيَّضِ بَلْ يَكُونُ مَاهِيَةً مُمَكِنَةً الْوُجُودِ وَكُلُّ مَاهِيَةٍ مُمَكِنَةٌ الْوُجُودِ، فَإِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ يُوجِدُهَا لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُودِ خَيْرٌ، لَكِنَّ السَّوَادَ مَاهِيَةٌ لَا يُسَكِّنُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُضَادَّةً لِشَيْءٍ آخَرَ. فَكُلُّ مَنْ أَوْجَدَ السَّوَادَ لِأَجْلِ كَوْنِهِ مُمَكِّنَ الْوُجُودِ فَهُوَ الَّذِي أَوْجَدَ التَّضَادُّ بِالْعَرَضِ وَلَا يَكُونُ الشَّرُّ مَنْسُوبًا إِلَى مُوجِدِ السَّوَادِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُودِ، إِذِ الْقَصْدُ الْأَوَّلُ (وَجَلَّ عَنِ الْقَصْدِ) بَلِ الْعَيْنَاةُ السَّرِيَّةُ مَدِيَّةُ الْحَقَّةِ تَوَجَّهَتْ نَحْوَ الْخَيْرِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْخَيْرِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَبْرَأً خَالِيًا مِنَ الشَّرِّ وَالْعَدَمِ، فَلَيْسَ الشَّرُّ مَنْسُوبًا إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعَرَضِ وَلَيْسَ الْكَلَامُ هَاهُنَا فِي مَا بِالْعَرَضِ بَلْ فِي مَا بِالذَّاتِ. وَإِنِّي أَوْصِي كُلَّ مَنْ أَعْرِفُهُ مِنَ الْحُكَمَاءِ بِتَقْدِيسِ ذَلِكَ الْجَنَابِ عَنِ الظُّلْمِ

وَالشَّرَّ وَهَيْهَاتَمَنِ التَّفْصِيلِ وَالتَّحْصِيلِ مَا لَا تَفْهَمُهُ الْعِبَارَةُ وَلَا يَقْدِرُ الْمُخْبِرُ عَنِ الْإِجْبَارِ بِهِ لِفُضُورِ الْبَيَانِ عَنْهُ وَالْحَدْسُ الْمُصِيبُ يَنَالُ مِنْ ذَلِكَ الرُّوحَ مَا تَفْتَعُ بِهِ النَّفْسُ الْكَامِلَةَ وَ تَذُوقُ بِهِ اللَّذَّةَ الْعَقْلِيَّةَ الْفُضُوءِيَّ. وَهَيْهَاتَا سَأَلَ آخَرَ زَكِيكَ جِدًّا عِنْدَ مُعْنَى النَّظَرِ فِي بَابِ الْإِلَهِيَّاتِ، وَهُوَ إِنَّهُ لِمَ أَوْجَدَ أَمْرًا كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ الْعَدَمُ وَالشَّرُّ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ إِنَّ السَّوَادَ مَثَلًا فِيهِ أَلْفٌ خَيْرٍ وَشَرٌّ وَاحِدٌ وَالْإِمْسَاكُ عَنِ إِبْرَادِ أَلْفٍ خَيْرٍ لِأَجْلِ لُزُومِ شَرٍّ وَاحِدٍ إِيَّاهُ شَرٌّ عَظِيمٌ. عَلَى أَنَّ النَّسْبَةَ بَيْنَ خَيْرِ السَّوَادِ وَشَرِّهِ أَعْظَمُ مِنْ نِسْبَةِ أَلْفِ أَلْفٍ إِلَى وَاحِدٍ وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ بَانَ أَنَّ الشُّرُورَ وَمَوْجُودَةَ فِي مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ بِالْعَرَضِ بِالْأَلْذَاتِ وَبَانَ أَنَّ الشَّرْفِيَّ الْحِكْمَةَ الْأُولَى قَلِيلٌ جِدًّا لِأَنِّي نِسْبَةً لَهُ فِي الْكَمِّيَّةِ وَالْكَثِيفَةِ إِلَى الْخَيْرِ.»

(و تحلیل مسئله بطور کلی چنین است که موجودات ممکن از وجود مقدس

الهی با ترتیب و نظم به وجود آمده‌اند. سپس قسمی از موجودات بالضروره با یکدیگر در تضادند، نه اینکه تضاد مستقیماً مستند به خداوند بوده باشد، و زمانی که موجودی که منشاء تضاد است به وجود آمد، تضاد بالضروره موجود خواهد گشت و هنگامی که تضاد بالضروره به وجود آمد، بالضروره عدم موجود خواهد گشت، و وقتی که عدم موجود گشت، بالضروره شریز به وجود خواهد آمد. و اما آن کسی که می‌گوید: خداوند واجب الوجود سیاهی و حرارت را بوجود آورده است و در نتیجه (میان آن دو سفیدی و سرما) تضادی به وجود آمده است، زیرا اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» علت «ح» در نتیجه «الف» علت «ح» می‌باشد، سخنی درست و حق گفته است، سخنی که پوشیدگی و ابهامی در آن نیست. ولی سخن در این موضع بسوی هدفی متوجه است و آن این است که خداوند واجب الوجود سیاهی را ایجاد کرده است (نه تضاد را) و تضاد با سفیدی به ضرورت تحقق سیاهی بروز کرده است. بنابراین، خداوند واجب الوجود تضاد را در عالم موجودات عینی بالعرض به وجود آورده است، نه بالذات و این مورد شك نیست و خداوند سیاهی را ضد سفیدی قرار نداده است و سیاهی را برای تضاد با سفیدی به وجود نیاورده است، بلکه بدان جهت که ممکن الوجود بوده و هر ممکن الوجودی را بدان جهت که وجود خیر است، هستی

بخشیده است. از طرف دیگر سیاهی ماهیتی است که ممکن نیست ضد چیز دیگری نباشد، پس هر کسی که سیاهی را بدانجهت که ممکن الوجود است، به وجود آورده است، در حقیقت تضاد بالعرض را هم همان کس بوجود آورده است. و شربه ایجاد کننده سیاهی به هیچ وجه مستند نیست، زیرا قصد خداوندی - که مافوق قصد است - بلکه عنایت حق سرمدی توجه به خیر نموده است، الا اینکه این نوع خیر ممکن نیست بری و خالی از شروع عدم بوده باشد. پس شرمسوب به خدا نیست مگر بالعرض و در اینجا سخن در «بالعرض» نیست بلکه در «بالذات» است. و من همه آن حکماء را که می شناسم توصیه می کنم که خداوند را از ظلم و شرمزده بدانند. و در این مبحث تفصیلات و استنتاجهایی وجود دارد که عبارات گنجایش آنها را ندارد و کسی که می خواهد خبری از آنها بدهد ناتوان است، زیرا بیان از آن قاصر است و (فقط) حدس صائب است که از روح بزرگ می گیرد آنچه را که نفس کمال یافته، به آن راضی می شود و لذت اعلائی عقلانی را می چشد. و اینجا سؤال دیگری وجود دارد که جداً برای کسی که در الهیات دقت نظر دارد رکیک و زشت است و آن این است که چرا خداوند چیزی را بوجود آورده است که می دانسته که لازمه آن عدم و شر است! پاسخ این سؤال این است که در سیاهی مثلاً هزار خیر و یک شر وجود دارد و خودداری از آفریدن هزار خیر بجهت اینکه لازمه آن یک شر است خود شری است بزرگ. به اضافه اینکه نسبت میان خیر سیاهی و شر آن بزرگتر از نسبت هزار هزار (یک میلیون) به یک است حال که واقعیت چنین است، پس روشن شد که شر و در مخلوقات خداوندی بالعرض وجود دارد نه بالذات؛ و روشن شد که شر در حکمت اولی جداً اندک است بطوریکه قابل سنجش با خیر نمی باشد نه از نظر کمی و نه از نظر کیفی).

ملاحظه می شود که خیامی با کمال خلوص و جدیت می کوشد که اسناد شر را به خدا بوسیله عدم اسناد تضاد به ذات اقدس ربوبی منتفی سازد و حاصل مطلب خیامی این است که اولاً روابط و اموری که لوازم وجود مخلوقات است، نسبت مستقیم به خداوند ندارند و تضاد و شروع عدم از این قبیل امورند و ثانیاً اگر هم نسبت غیر مستقیم را

تحلیل شخصیت خیام

مانند نسبت مستقیم بدانیم و بگوییم: بالاخره تضاد و عدم و شرولو بالواسطه به خداوند واجب الوجود منتهی می گردند، این پاسخ وجود دارد که نسبت شر به خیر در عالم هستی نسبت بسیار بسیار اندک به بسیار بسیار زیاد است و امتناع از به وجود آوردن خیرات بسیار کثیر، بجهت اجتناب از بوجود آوردن شر بسیار کم خود شر بسیار است.

خیامی در این مبحث مانند دیگر فلاسفه قاطع به معتقدات خود و معتقد به اصالت مبانی هستی در دفع اشکال شرعی کوشد و نسبت دادن آن را به خدا منتفی می سازد و شرق لیل را در برابر خیر کثیر داخل در نظام کل هستی می داند. این مطالب هم با آن رباعیاتی که وجود شر را در جهان هستی به رخ می کشد و از این راه آدمی را به پوچی هستی یا پوچی حیات می کشاند، سازگار نمی باشند.

**آیا واقعاً در جهان هستی واقعیتی بعنوان شر وجود دارد؟**

به نظر می رسد اگر چه خیامی در نظر خود با اعتقاد به بالعرض بودن شر و بسیار اندک بودن آنها در برابر خیرات بسیار کثیر، مشکل وجود شرور را حل و فصل می نماید، ولی به نظر این جانب دوره منطقی تر و مختصر تر و قابل قبول تر از مطالب خیامی وجود دارد که شرور را از عالم هستی منتفی می نماید، بدون افتادن در مشکلاتی دیگر که مطالب خیامی ممکن است به وجود بیاورد. یکی از آن دوره این است که اگر مقصود از شر آن پدیده یا موضوع ناشایستی باشد که باردار پلیدی وزشتی بوده باشد، اسناد این شر به خداوندی که خیر محض و بی نیاز مطلق از آن است که در اجرای فرمان خلقت احتیاجی به ادخال شر در سلسله طولی و عرضی هستی داشته باشد، امکان ناپذیر است. ای کاش عمر بن ابراهیم خیامی در توصیه ای که به حکماء می کند و می گوید: از نسبت دادن شر به خداوند متعال پرهیز کنند، استدلال مختصری را که به طرح کردیم برای آنان ارائه می داد. راه دوم اولاً این سخن خیامی که «چون تضاد منشاء عدم است و عدم منشاء شر است، پس خود تضاد را خداوند نیافریده است» صحیح نیست، زیرا جعل هر چیزی جعل لوازم ضروری آن نیز می باشد، در نتیجه اگر تضاد منشاء عدم فرض شود و عدم منشاء شر، قطعاً بوجود آمدن شر مستند به خدا می باشد. پس از توجه به بطلان سخن خیامی، راه دوم را مطرح می کنیم و آن این است که



چنانکه تضاد فی نفسه شرنیست، عدم نیز شرنیست و در نتیجه اصلاً شری وجود ندارد، زیرا اگر مقصود از شر ضد قانون حکمت است چنین چیزی که ضد قانون حکمت است از خداوند حکیم مطلق به وجود نمی آید و نسبت دادن آن به خدا ضد مطلق الهیات است که خیامی با کمال اعتقاد آن را قبول دارد و اگر مقصود از شر عدم و تضادی است که سازگار با وجود نمی باشد عدم و تضاد هم بدانجهت که در سلسله نظام کلی قرار گرفته اند شر به معنای آن امر ناشایستی که پلید و زشت است نمی باشند. به نظر می رسد درباره شر اصل مطلب را گم کرده اند، حتی فلاسفه و حکمایمانند ابن سینا و خیامی علت شر بودن یک چیز را بیان ننموده اند، یا اصلاً شر را تعریف صحیح ننموده اند. در تصور مفهوم شر، ما انسانها عینکی از حیات خود با معلومات محدودی که داریم به چشم خود می زنیم و هر پدیده ای را که مخالف حیات ما بوده باشد و یا به خواسته ای از خواسته های حیات ما خلی وارد بیاورد، شرمی نامیم! این خاصیت مغزی و روانی ما انسانهای تکامل نیافته است که ملاکها و علل واقعیتها را بر محور حیات خود مورد تفسیر و توجیه قرار می دهیم.

یک مثال ساده را در این مورد در نظر می گیریم: فرض کنید امروز ناگهان به ما خبری برسد که همه کرات فضایی - ثابت و سیار - و همه کهکشانشانها و کازارها وضع حرکات و موقعیتهای فضایی و طبیعی خود را از دست داده، با وضع دیگری حرکت می کنند و طبیعت و موقعیت دیگری را پیدا کرده اند، ولی در این تغییر و دگرگونی شکفت- انگیز کیهانی هیچ جاننداری کمترین صدمه و ناگواری ندیده است، گمان نمی رود هیچ خردمند داناتی بحثی از شرمیان آورد، بلکه بمجرد شنیدن این حادثه بزرگ خواهد گفت: قطعی است که عواملی موجب تغییرات مزبور گشته و حادثه مذکور را بوجود آورده است. چنین حادثه ای در مجرای قانون «علیت» امری است طبیعی، نه ناله دارد و نه شیون. اما اگر در موقعی که راه می رویم خاری به پای ما فرو برود و آن را به درد بیاورد، حادثه به این کوچکی را شرمنا می ده و در اطراف آن فلسفه ها می بافیم. شوپنهاورها اعتصاب می کنند و ابوالعلاءها عصازنان به راه پیمایی می پردازند! و گروهی از رباعیات

و دیگر اشعار در باره حاکمیت شر در جهان هستی به وجود می آید که این به گردن آن شاعر می اندازد و آن دیگری به گردن این شاعر، غوغا راه می افتد و کتابها و مقالات نوشته می شود! خلاصه، گمان نمی رود اگر حیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری درد دنیا وجود دارد. شما هر پدیده و واقیعت وجودی و عدمی را در نظر بگیرید، خواهید دید هنگامی به آن شر گفته می شود که تراحمی بسا حیات داشته باشد که لازمه آن اینست که خیر عبارت است از هر پدیده ای و واقیعتی که ملایم و گوارای حیات بوده باشد! این طرز تفکر سطحی را باید کنار گذاشت.

ش: تکلیف، دستور صادر از خداوند متعال است برای  
تعریك انسانها در جهت کمالات

«وَأَمَّا مَسْئَلَةُ التَّكْلِيفِ فَلَعَلَّهَا أَسْهَلُ مِنْ مَسْئَلَةِ الْكَوْنِ وَإِنِّي أَعْرَضُ عَلَيْكَ مَا أَعْرِفُهُ فِي ذَلِكَ مُسْتَفِيداً فَأَقُولُ: إِنَّ لَفْظَةَ التَّكْلِيفِ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَعَانِي مُخْتَلِفَةٌ حَسَبِ الْأَصْطِلَاحَاتِ، وَالْحُكْمَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا مَا ذَكَرَهُ: التَّكْلِيفُ هُوَ الْأَمْرُ الصَّادِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى السَّائِقُ لِلْأَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى كَمَا لَا تَهْمُ الْمُسْتَعِدَّةُ لَهُمْ فِي حَيَاتِهِمْ الْأُولَى وَالْآخِرَةَ الرَّادِعُ إِيَّاهُمْ عَنِ الظُّلْمِ وَالْجَوْرِ وَازْتِكَابِ الْقَبَائِحِ وَاتِّسَابِ النَّقَائِصِ وَالْإِنْتِهَاكِ فِي مُبَالَغَةِ الْقَوَى الْبَدَنِيَّةِ الْمَانِعَةِ إِيَّاهُمْ عَنِ اتِّبَاعِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَأَمَّا هَلِيَّةُ التَّكْلِيفِ فَإِنَّهَا مُنْدَرِجَةٌ فِي لِمِّيَّتِهِ لِأَنَّ لِمِّيَّةَ الْأَشْيَاءِ مُتَضَمِّنَةٌ هَلِيَّتِهَا. فَتَقُولُ فِي لِمِّيَّتِهِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّوْعَ الْإِنْسَانِيَّ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُ الْإِمْكَانُ الْأَكْثَرِيَّ أَنْ تَبْقَى أَشْخَاصُهُ وَيَحْضُرَ لَهُمْ كَمَا لَا تَهْمُ إِلَّا بِالْتَعَاوُدِ وَالتَّعَاوُنِ وَالتَّرَافُدِ لِأَنَّ غَدَاءَهُمْ وَلِبَاسَهُمْ وَمَسْكَنَهُمْ مَا لَمْ تَكُنْ مَضْنُوعَةً وَهَذَا أَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ التَّعْبِشِ لَمْ يُمَكِّنْهُمْ الْأَسْتِكْمَالَ، وَلَيْسَ يُنَكِّنُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَتَوَلَّى بِنَفْسِهِ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ التَّعْبِشِ، فَاضْطَرَّ وَإِلَى أَنْ يَتَوَلَّى كُلُّ مِنْهُمْ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي التَّعْبِشِ، فَيَفْرَغُ صَاحِبُهُ عَنْ مَهْمٍ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَأَزْدَحَمَتْ عَلَى الْوَاحِدِ أَشْغَالٌ كَثِيرَةٌ. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَيَلْوِاجِبُ أَنْ يَضْطَرُّوَ إِلَى سُنَّةٍ عَادِلَةٍ يَتَعَاوَنُونَ فِيهَا بَيْنَهُمْ.»

۱. رساله الكون والتكليف (جوابیه از سئوالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی)  
ص ۷۸ و ۷۹.

( واما مسئلهٔ تکلیف، شاید آسانتر از مسئلهٔ مربوط به عالم هستی باشد. و من آنچه را که در این مسئله می‌دانم، برای تو عرض می‌کنم درحالی‌که خود جوئی فائده هستم. پس می‌گویم: لفظ تکلیف بعید نیست که بحسب اصطلاحات معانی مختلفی داشته باشد. و حکماء از لفظ تکلیف آنچه را که من متذکر می‌شوم اراده می‌کنند. تکلیف آن دستور صادر از خداوند متعال است که اشخاص انسانی را تحریک می‌کند به کمالات خودشان که در حیات دنیوی و اخروی برای آنان آماده و مهیا است. تکلیف آنان را از ظلم و جور جلوگیری می‌کند و مانع از ارتکاب زشتیها و اندوختن پستیها و فرو رفتن در افراط‌گری در برخورداری از قوای بدنی می‌باشد. چه افراط آنان را از پیروی قوهٔ عقل مانع می‌گردد.

اما هلیت تکلیف، پس مندرج است در لمیت آن، زیرا لمیت اشیاء هلیت آنها را در بر دارد. ( در اینجا يك توضیح مختصر دربارهٔ هلیت و لمیت ضرورت دارد. هلیت که بمعنای سؤال دربارهٔ يك شیئی است بر دو قسم است: هلیت بسیطه که عبارت است از سؤال از وجود شیئی، مثلاً وقتی که گفته شد: هل الانسان كائن یعنی آیا انسان موجود است؟ سؤال از کون تام و وجود انسان شده است.

و هلیت مرکبه که عبارتست از سؤال از صفات شیئی با فراغت از وجود آن و در مثال مزبور موقعی هل مرکب می‌شود که مثلاً سؤال از خندهٔ انسان شود: هل الانسان ضاحك. و لمیه عبارتست از سؤال از علت يك شیئی. پس از این توضیح، معنای عبارت خیامی که می‌گوید: «هلیة التکلیف مندرجه فی لمیته» چنین می‌شود که وقتی که ما از علت يك شیئی آگاه گشتیم که عبارتست از علت آن شیئی، در حقیقت از خود آن شیئی که معلول آن است نیز آگاه می‌شویم. اگر مقصود از هلیت شیئی وجود آن است، با علم به وجود علت که با سؤال از لمیت به دست آورده ایم، علم به وجود آن شیئی پیدا می‌کنیم و اگر مقصود از هلیت شیئی شناخت اوصاف آن بوده باشد، با علم به ماهیت علت آن شیئی با تمام خصوصیاتش به صفات آن شیئی نیز علم پیدا می‌کنیم. ترجمهٔ بقیه عبارت خیامی چنین است: (در لمیت تکلیف می‌گوییم: خداوند، عزوجل، نوع

انسانی را به طوری آفریده است که اکثر آنها در بقاء و به دست آوردن کمالات بدون همیاری و هماهنگی نمی‌توانند زندگی کنند، زیرا اگر غذا و لباس و مسکن آنان ساخته نشود - و اینست اکثر نیازهای معاش آنان - استکمال آنان امکان نمی‌پذیرد. برای هر یک از آنان ممکن نیست که بتهایی بر آوردن هر آنچه را که در زندگی نیاز دارد، بعهده بگیرد و انجام بدهد، لذا مجبور شده‌اند که هر یک چیزی از احتیاجات در زندگی را بعهده بگیرد و انجام دهد تا دیگری از کاری که اگر خود او بعهده بگیرد اشتغالات زیادی بر او روی می‌آوردند، فارغ باشد و چون وضع چنین است واجب شده است که آنان به عمل به قانونی عادلانه مجبور شوند که میان خود باهمدیگر تعاون داشته باشند.

چنانکه خیامی در مباحث آینده خواهد گفت، تکلیف عبارتست از عمل به این قانون در اقسام مختلفی که دارد. از بیانات فوق خیامی روشن شد که چگونه با شناخت لمیت (علت) تکلیف، معنای خود تکلیف روشن می‌شود.

آیا عمر بن ابراهیم خیامی در این عبارات با کمال صراحت ضرورت تکلیف را برای انسانها تأکید نمی‌کند؟ آیا خیامی در این عبارات ارتکاب زشتیها را ممنوع نمی‌داند؟ آیا خیامی در این عبارات فرورفتن در شهوات و برخورداری افراطی (غیر قانونی) از قوای بدنی را محکوم نمی‌سازد؟ آری. بطور کاملاً جدی تکلیف را ضروری می‌داند و علت آن را لزوم اجتناب انسانها از ارتکاب زشتیها و فرورفتن در شهوات و برخورداری افراطی (غیر قانونی) معرفی می‌نماید. آیا این شخصیت با سرودن رباعیات مشوق به لذت پرستی و بی‌اعتنائی به تکلیف با مطالب فوق تناقض گویی نمی‌کند؟ آیا می‌توان باور کرد که انسانی با این معرفت و عظمت روحی که مطالب گذشته را می‌گوید، با آن رباعیات نخست خود را بفریبد و سپس دیگران را!

هفت: ضرورت بعثت انبیاء و بیان صفات آنان

«وَتِلْكَ السُّنَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَكُونُ أَقْوَاهُمْ عَقْلًا وَأَزْكَاهُمْ نَفْسًا لَا يَهْمُهُ

مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا إِلَّا الصَّرُورِيَّاتِ وَمَا لَبَدَّ مِنْهُ فِي الْحَيَاةِ وَ لَيْسَ هُمُ فِي مَا يَتَوَخَّاهُ الرَّئِيسَةَ  
 أَوْ التَّمَكُّنَ مِنْ أَمْرِ شَهْوَانِيٍّ أَوْ عَصِيْبِيٍّ، بَلْ يَكُونُ هُمُ أَيْتَعَاءَ مَرْصَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فِي مَا يَأْمُرُهُ  
 بِهِ مِنْ إِبْرَادِ السُّنَّةِ الْعَادِلَةِ، لَا يَلْتَفِتُ فِيهَا لَفَتَ عَصِيْبَةٍ وَ تَفْضِيلَ بَعْضِ عَلَى بَعْضٍ، وَيُضْمِي  
 حُكْمَ الشَّرْعِ فِيهِمْ عَلَى سِوَاهِ، فَيَكُونُ هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي يَفِيضُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ الْوَحْيِ وَ  
 مُشَاهِدَةِ الْمَلَكُوتِ مِمَّا لَا يَفِيضُ عَلَى نَفْسِ غَيْرِهِ يَمَّنْ هُوَ دُونَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ وَيَكُونُ مُتَمَيِّزًا  
 بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ وَ ذَلِكَ التَّمَيُّزُ إِنَّمَا يَكُونُ بِمُعْجَزَاتٍ وَ آيَاتٍ تُدَلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عَذِيرٍ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ  
 ثُمَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ أَشْخَاصَ النَّاسِ مُتَّفَاوِتَةٌ فِي قَبُولِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَالرَّدَائِلِ وَالْفَضَائِلِ وَ ذَلِكَ  
 بِحَسَبِ أَمْرِجَةِ أَيْدَانِهِمْ وَ هَيْئَاتِ نُفُوسِهِمْ مَعًا، وَ الْأَكْثَرُ مِنَ النَّاسِ يَرَوْنَ مَا لَهُمْ عَلَى غَيْرِهِمْ  
 حَقًّا وَاجِبًا وَ يُبَالِغُونَ فِي اسْتِيفَائِهِمْ ذَلِكَ وَ لَا يَرَوْنَ مَا لِيُغَيِّرَهُمْ عَلَيْهِمْ، وَ يَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ  
 نَفْسَهُ أَفْضَلَ مِنْ نُفُوسِ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ وَ أَحَقُّ بِالْخَيْرِ وَ الرَّئِيسَةِ مِنْ غَيْرِهَا، وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ  
 هَذَا الشَّارِعُ مُؤَيَّدًا مُظْفَرًا لَا يَعْجُزُ عَنْ إِمْضَاءِ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ فِي جُمْهُورِ النَّاسِ - بَعْضِهِمْ بِالْوَعْظِ  
 وَ بَعْضِهِمْ بِالْبُرْهَانِ أَوْ الدَّلِيلِ وَ بَعْضِهِمْ بِتَأْلِيفِ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ وَ بَعْضِهِمْ بِالتَّخَوُّفَاتِ وَ الْإِثْمِ  
 نَذَارَاتٍ وَ بَعْضِهِمْ بِالزَّجْرِ الْعَنِيْفِ وَ الْقِتَالِ، وَ لِأَجْلِ أَنْ وَجُودَ مِثْلِ هَذَا النَّبِيِّ لَا يَتَّبِقُ أَنْ يَكُونَ  
 فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَ جَبَّ أَنْ تَبْقَى السُّنَنُ الْمَشْرُوعَةُ مَدَّةً مَاءً، وَ هِيَ إِلَى الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ فِيهِ  
 أَضْمِحْ خَلَالُهَا وَ لَا يُمَكِّنُ اسْتِيفَاءَ الشَّرَائِعِ وَ السُّنَنِ الْعَادِلَةِ إِلَّا بِمَا يَدَّ كُرُّ النَّاسِ دَائِمًا صَاحِبِ  
 الشَّرْعِ فَفَرَضَتْ عَلَيْهِمُ الْعِبَادَةَ الْمَذْكُورَةَ بِصَاحِبِ الشَّرْعِ وَ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَ كُرِّرَتْ عَلَيْهِمْ  
 يَلْكَ حَتَّى يَسْتَحْكَمَ التَّدْكِيرُ بِالتَّكْرَارِ الْمُتَوَاتِرِ»<sup>۱</sup>

(و این سنت و قانون از یکی از آن انسانها صادر می شود که دارای نیرومندترین عقل و تزکیه شده ترین نفس بوده از امور دنیا جز ضروریات هیچ چیزی برای او اهمیت نداشته باشد. و اهتمام و هدف او در آنچه که پیش گرفته است ریاست و تمکن از امور مربوط به شهوت و غضب نباشد، بلکه اهتمام و هدف او در دستوری که در اجرای سنت عادلانه می دهد فقط طلب رضای خداوند متعال بوده باشد، و هیچگونه تمایلات تعصب آمیز و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر نداشته باشد. حکم

شرع را میان آنان مساوی اجراء نماید. این وضع روحی و رفتاری معلول همان حق بوده باشد که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او سرازیر می شود و به نفوس دیگران که در مرتبه از او پایین ترند فیضان نمی کند، و بدین ترتیب شایسته اطاعت می گردد. و جز این نیست که تمایز از دیگران بوسیله معجزات و آیاتی محقق می گردد که دلالت می کند آن تمایز از نزد پروردگار عزوجل است. پس معلوم است که اشخاص مردم در پذیرش خیر و شرور ذایل و فضائل مختلفند. این اختلاف مربوط به مجموع مزاجهای بدن و اشکال نفوس آنان می باشد و اکثر مردم آنچه را که به نفعشان می باشد برعهده دیگران بعنوان حق واجب می بینند و در بدست آوردن آن بسیار تأکید می کنند و آنچه را به نفع دیگران برعهده دارند نمی بینند و هر یک از آنان خود را از نفوس بسیاری از انسانها برتر و شایسته تر به خیر و ریاست می بینند. لذا واجب است که شارع مقدس تأیید شده (از طرف خدای متعال) و پیروز باشد تا از اجراء و انفاذ حکم شرع در همه مردم ناتوان نگردد، بعضی را با پند و اندرز، بعضی دیگر را با برهان و دلیل و برخی را با ایجاد الفت های قلبی و بدنی<sup>۲</sup> و گروه های دیگری را با تهدید و ترساندن و دسته هایی

۱. خیامی در این مبحث اختلاف مردم را در پذیرش خیر و شرور ذایل و فضائل به سبب اختلاف آنان در مجموع مزاجهای مادی و اشکال روانی آنان می داند. بدیهی است که این نظریه تقریباً همان جبر را تأیید می کند که در برخی از رباعیات منسوب به وی مشاهده می شود. همچنین در رساله قلمه کون و تکلیف (ص ۸۸) سؤال و پاسخ از جبری و غیر جبری را اینطور بیان می کند: و سئواله عن ای الفريقین اقرب الی الصواب فلعن الجبری اقرب الی الحق فی بادئ الرای و ظاهراً النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیان و یتقلغل فی خرافاته فانه حیثین بعد عن الحق جداً (و اما سؤال سائل از اینکه کدام یک از دو طائفه - جبری و غیر جبری - به حقیقت نزدیکتر است، شاید جبری در نظر اولی و ظاهر نظر به حق نزدیکتر باشد؛ بشرط اینکه در هذیان خود تکرار و تردد نداشته باشد و در خرافاتش غوطه نخورد، زیرا در این هنگام قطعاً از حق دور خواهد گشت).

۲. این جمله از آیه ۱۲۵ در سوره التحل استفاده شده است: **أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** (به راه پروردگارت با حکمت و موعظه نیکو دعوت کن و با آنان با بهترین راه بحث و جدل نما).

را با زجر کردن تند و کشتن. و چون وجود مثل این پیغمبر در هر زمانی ممکن نیست، واجب است که قوانین مشروعه او مدتی پایدار بماند و این مدت تا آن وقتی که برای از بین رفتن آن مقدر باشد، کشیده می شود. و شرایط و قوانین عادلانه را نمی توان پایدار نگه داشت مگر اینکه مردم دائماً صاحب شرع را متذکر شوند لذا عبادت را که با صاحب شرع و حق جل و علا ذکر می شود مقرر داشت و تکرار عبادت را برای آنان مقرر فرمود تا تذکره وسیله تکراری در پی مستحکم گردد. شرایط نبوت يك پیامبر از دیدگاه عمر بن ابراهیم خیامی همانها است که دیگر حکماء و متکلمین اسلامی متذکر شده اند. مانند:

۱) دارای نیرومندترین عقل که عالیترین وسیله تمیز حق از باطل و وصول به واقعیات است. مسلم است که این عقل فقط آن عقل نظری محض نیست که بر مبنای اصول و هدفهای خواسته شده حرکت می کند اعم از اینکه به صلاح همه موجودیت انسانی باشد یا نه. این عقل همان حجت باطنی خداوند رحمن است که در پیامبران در حد اعلا باید وجود داشته باشد.

۲) نفس پیامبر باید تزکیه شده ترین و مهذب ترین نفوس باشد. زیرا کمترین آلودگیهای خود طبیعی و امیال حیوانی، نفس را از قابلیت گیرندگی وحی و ارتباط با عالم ملکوت و دریافت فروغ جمال و جلال الهی محروم می سازد. چنین نفسی که غوطه و در پدیده های حیوانی است به هیچ وجه نمی تواند انسانها را به اوج سعادت و کمالی که خداوند برای آنان مقرر فرموده است نائل بسازد.

۳) کمترین آلودگی به اموردنیا نداشته باشد مگر تحصیل مقدار ضروری. اصلاً دنیا بدان جهت که دنیا است نباید برای او اهمیتی داشته باشد در هر شکلی که جلوه کند خواه در امور مربوط به شهوت و غضب و خواه مربوط به ریاست بوده باشد.

۴) همه همت خود را برای وصول به هدف اعلائی خود بگمارد و مصروف بسازد. این هدف اعلا عبارتست از طلب رضای خداوندی در همه دستوراتی که صادر می کند و در همه گفتار و کرداری که بعنوان ابلاغ رسالت از او صادر می گردد.

(۵) همه انسانها را همانگونه که خداوند متعال فرموده است به یکسان منظور بدارد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. (ای مردم، ما شمار از یک مردوزن آفریدیم و شمار اطوائف و قبائل گوناگون قرار دادیم تا با شناخت یکدیگر هماهنگی گردید و قطعاً با کرامت‌ترین شما نزد خداوند متعال با تقوی‌ترین شما است). طبق این اصل اساسی انسانی پیامبردور از هر گونه تمایلات تعصبی و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر می‌باشد، نتیجه این اصل اجرای مساوی احکام شرع از طرف پیامبر برای همه انسانها است. علت لزوم اطاعت پیامبر حقیقی است که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او وارد می‌گردد و این تمایز بزرگ بوسیله ظهور معجزات و بروز آیات نصیب پیامبر می‌گردد که دلالت دارد به اینکه آن تمایز از خداوند متعال نصیب او گشته است.

هشت: سه منفعت بسیار با اهمیت اوامر و نواهی الهی و نبوی

«ثُمَّ يَخْصُلُ مِنْ تَلْقَى الْأَمْرِ وَالنَّوَاهِي الْأِلَهِيَّةِ وَالذَّبِّيَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: اِرْتِيَاضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِهَا إِلَى الْمَسَاكِ عَنْ الشَّهَوَاتِ وَزَمِيمَاتِهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُكْتَبِرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَالثَّانِيَّةُ: تَعَوُّدُهَا إِلَى النَّظَرِ فِي الْأُمُورِ الْأِلَهِيَّةِ وَأَحْوَالِ الْعَمَادِي فِي الْأَخِيرَةِ لِتَجَرُّبِهَا الْمَوَاطِنَةَ عَلَى الْعِبَادَاتِ مِنْ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ وَالنَّفْكَرِ فِي الْمَلَكُوتِ وَتَحَرُّضِهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنَى الَّذِي عَنْهُ وَجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ، الَّذِي فَاضَتْ أَلْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ الَّتِي أَقْتَضَتْهَا الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِإِبْرَاهَانَ الْأَمْنِيِّ عَلَى الْقِيَاسِ الْمَجْرَدِ عَنْ أَصْنَافِ التَّمَوِيَهَاتِ وَالْمُعَالَطَاتِ. وَالثَّالِثَةُ: تَذَكُّرُهُمُ الشَّرَاعِ الْحَقِّ وَ مَا أَتَى بِهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْإِنذَارَاتِ وَوَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ الْمُمْضِي أَحْكَامِ السُّنَنِ الْعَادِلَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ فَيَجْرِي بَيْنَهُمُ التَّعَادُلُ وَالتَّرَافُدُ وَيَبْقَى نِظَامُ الْعَالَمِ السَّنِيِّ أَقْتَضَتْهُ حِكْمَةُ الْبَارِئِ، جَلَّ وَعَلَا، عَلَى حَالِهِ فَهَذِهِ هِيَ مَنَافِعُ التَّكْلِيفِ وَ مَنَافِعُ الْعِبَادَاتِ. ثُمَّ زَادَ اِسْتِعْمَالِيهِ الْأَجْرُ وَالثَّوَابُ فِي الْأَخِيرَةِ، فَانظُرْ إِلَى حِكْمَةِ الْحَقِّ الْقَيُّومِ ثُمَّ



إِلَى رَحْمَتِهِ تَلَحُّظُ جَنَابًا تَبْهَرُكَ عَجَائِبُهُ. هَذَا هُوَ الْقَدْرُ الَّذِي لَاحَ لِي فِي الْحَالِ،  
فَعَرَضْتُهُ عَلَى مَجْلِسِكَ الرَّفِيعِ أَيُّهَا الْكَامِلُ الْأَوْحَدُ لِكَيْ تَسُدَّخَلَّهُ وَتُصَلِّحَ فَاسِدَهُ وَتَعَوِّضَنِي  
عَنْهُ مَا أَسْكُنُ إِلَيْهِ بِلِقَائِكَ الشَّرِيفِ وَكَلَامِكَ اللَّطِيفِ؛ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ  
أَوْلَى وَآخِرًا وَبَاطِنًا وَظَاهِرًا». (رساله کون و تکلیف، ص ۸۰ و ۸۱)

(سپس از اطاعت او امر و نواهی الهی و نبوی سه منفعت حاصل می شود: يك) ریاضت دادن نفس به جهت عادت دادن آن به خودداری از شهوتها و مهار کردن جوشش قوه غضبی که قوه عقل را تیره و مکدر می کند. دو) عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تا مواظبت بر عبادات نفس را از دنیا و غرور به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند و نفس را به دریافت وجود حق اول یعنی آن موجودی برانگیزد که وجود هر موجود از او است که جلالتش بزرگ و اسمائش مقدس است و خداوندی غیر از او نیست، خداوندی که همه موجودات بسا انتظام در سلسله تریبی که حکمت حق مقتضی آن بوده است، از او به جریان افتاده است. این حقیقت با برهانی مبنی بر قیاس دور از انواع ابهام گوئی و مغالطهها اثبات شده است. سه) به یاد داشتن دائمی شارع حق و آیات و تهدیدها و وعده و وعیدها و، شارع حقی که اجراکننده احکام سنت عادلانه در میان مردم است. در نتیجه میان مردم تعادل و هماهنگی برقرار می گردد و نظام هستی که حکمت خداوندی آن را اقتضاء کرده است، بر حال خود پایدار می ماند. این است منافع تکلیف و منافع عبادات. سپس خداوند متعال به اضافه منافع مزبوره برای عمل کنندگان به او امر و نواهی الهی و نبوی اجر و پاداش در آخرت مقرر فرموده است. پس بنگر در حکمت خداوند حی و قیوم. سپس بنگر در رحمتش که مقامی را خواهی دید که شگفتیهایش ترا خیره خواهد ساخت. این بود مقداری اندک که در این حال برای من آشکار گشت و آن را به مجلس با عظمت تو ای کامل بی نظیر تقدیم کردم تا خلل آن را رفع و فاسدش را اصلاح نمایی و حظی که از دیدار شریف و کلام لطیف تو درمی یابم پاداشی برای آن باشد. و خداوند متعال بر حقیقت دانانتر است. و حمد مر خدای را اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

عبارات فوق نیازی به توضیح زیاد ندارد. آنچه که با نظر به مجموع مطالب موجوده در عبارات فوق اهمیت دارد توجه دقیق به معانی منافع سه گانه است که خیامی برای تکلیف (انجام اوامر و نواهی الهی و نبوی) بیان نموده است. مخصوصاً دور شدن انسان از جایگاه غرور و نزدیک شدن به بارگاه حق و مقام ربوبی و تفکر در ملکوت و دریافت حق جل و علاء.

آیا این مطالب با آن رباعیات تحریک کننده به پوچ گرایی و لذت پرستی سازگار می باشند؟

## آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی عمر بن ابراهیم خیامی

یکی از نکات بسیار جالبی که در معرفی وضعیت روحی خیامی حائز اهمیت است، چگونگی آغاز و پایان کتابهای وی است.

خیامی مانند دیگر فلاسفه و دانشمندان صاحب نظر در هستی شناسی که در معارف خود به اصول و مبادی هستی معتقد است، با جملات نیایش و مطالب معنوی آغاز می کند و به پایان می رساند. باید دید آیا امکان دارد آنهمه نیایش و مطالب معنوی بسیار با عظمت، تصنعی و ساختگی بوده و خیامی بوسیله آنها خود و مردم را بفریبد؟

۱) خیامی کتاب مربوط به «جبر و مقابله» را با این جملات شروع می کند:  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ عَلَى أَنْبِيَائِهِ أَجْمَعِينَ<sup>۱</sup> (سپاس مر خداوند را که پروردگار عالمیان است و درود بر همه پیامبران او) پس از چند جمله... می گوید: وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَإِلَيْهِ الْمَفْرَعُ<sup>۲</sup>. (و خداوند است که در همه حال مورد استعانت

۱. «رسالة الحكيم الفاضل غياث الدين عمر الخيامي في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة»

ص ۱ از نسخه اصلی؛ و ص ۹ چاپ مسکو، ۱۹۶۲.

۲. پیشین، ص ۲ از نسخه اصلی.

و پناه و عرض نیاز بسوی او است) پس از جملاتی می گوید: و اعتصمت بحبل التوفیق من الله تعالی راجیاً منه ان یوفقنی...<sup>۱</sup> (و من چنگگ زدم به طناب توفیق از خداوند متعال. با این امید که مرا موفق بدارد...) و در پایان این کتاب این جمله را نوشته است: والله المیسر لهنده العویصات بمنه و کرمه<sup>۲</sup> (و خداوند است تسهیل کننده این مشکلات با احسان و کرمش).

۲) خیامی کتاب مصاددات اقلیدس را با عبارت زیر شروع می کند: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الرَّحْمَةِ وَالْإِنْعَامِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ وَخُصُوصاً عَلَىٰ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ. إِنَّ تَحْقِيقَ الْعُلُومِ وَتَحْصِيلَهَا بِالْبَرَاهِينِ الْحَقِيقِيَّةِ مِمَّا يُفْتَرَضُ عَلَىٰ طَالِبِ النَّجَاةِ وَالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ وَخُصُوصاً الْكَلِمَاتِ وَالْقَوَائِنِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَىٰ تَحْقِيقِ الْمَعَادِ وَإِبْتِاطِ النَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَتَحْصِيلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ الْوُجُودِ تَعَالَىٰ بِحَسَبِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ...<sup>۳</sup> (سپاس مرخدای را که صاحب رحمت و احسان است و درود بر همه آن بندگان که آنان را برگزیده است، مخصوصاً بر سرور پیامبران محمد و اولاد پاک او. تحقیق علوم و تحصیل آنها با براهین حقیقی برای جوینده نجات و سعادت ابدی از جمله واجب است و مخصوصاً آن کلیات و قوانینی که بوسیله آنها توفیق تحقیق معاد و اثبات نفس و بقاء آن به دست می آید و همچنین بوسیله آن کلیات و قوانین صفات خداوند بزرگ و فرشتگان و ترتیب جریان خلقت و اثبات نبوت و رسالت سرور مطاع در میان خلق که آنان را به مقدار طاقت انسانی امر و نهی می فرماید).

آیامی توان گشت: خیامی مطالب بالا را به طور تصنعی و به قصد فریب دادن خود و دیگران گفته است؟ چنین احتمالی نه درباره عمر بن ابراهیم خیامی که فیلسوف و دانشمند

۰۱. پیشین

۰۲. پیشین، پایان کتاب.

۰۳. (سأله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی (ص ۳۷ از چاپ فوق).

است و هیچ فیلسوف و دانشمندی نمی تواند وجدان علمی خود را با روش ماکیاولی آنها در فلسفه و علم؛ آنها بوسیله عالیترین مفاهیم و حقائق لجن مال کند، بلکه حتی يك انسان معمولی هم که از عقل و وجدانی برخوردار باشد، نمی تواند آن نیایشها و مطالب عالی را برای مسخره کردن مردم روی کاغذ بیاورد و انسانهایی را که با کمال خلوص در راه وصول به معرفت تلاش می کنند بفریبد.

در پایان این کتاب جملات زیر دیده می شود: وَإِذْ قَدَأْتَيْنَا عَلِيَّ جَمِيعَ الْغَرَضِ الْمَقْصُودِ نَحْوَهُ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ فَقَدَحَانَ لَنَا أَنْ نُتِمَّ الْمَقَالَةَ حَامِدِينَ لِلَّهِ تَعَالَى وَاعْلَمْنَا أَنَّ قَدْ أَوْدَعْنَا فِي الرِّسَالَةِ وَخُصُوصاً فِي الْمَقَالَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مَعَانٍ دَوْبِقَةٍ جَدّاً وَاسْتَوْفَيْنَا الْكَلَامَ فِيهَا بِحَسَبِ هَذَا الْغَرَضِ، وَمَنْ تَأَمَّلَهَا وَتَحَقَّقَهَا نَمَّ اشْتَغَلَ بِفَهْمِ مَا يَبْتَنِي عَلَيَّ هَذِهِ الْمَقَدِّمَاتِ كَانَ عَالِماً بِالْهَنْدَسَةِ عِلْماً حَقِيقِيّاً بِحَسَبِ الصَّنَاعَةِ، فَإِذَا تَحَقَّقَتْ مَبَادِئُهَا مِنَ الْحِكْمَةِ الْأُولَى كَانَ عَالِماً بِهَا بِحَسَبِ الْعَقْلِ وَاللَّهُ مَحْمُودٌ عَلَيَّ كُلِّ حَالٍ وَالصَّلَاةُ عَلَيَّ خَيْرٌ خَلَقَهُ مُحَمَّدٌ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْمُعِينُ (حال که تمامی غرض هدف گیری شده در این رساله را بیان نمودیم اکنون موقع آن رسیده است که مقاله را با حمد خداوند متعال به پایان بریم؛ و بدانکه مادر این رساله مخصوصاً در دو مقاله اخیر آن معانی را که جداً دقیق است آوردم و مطابق هدفی که داشتیم کلام را تکمیل نمودیم. هر کس در این معانی تأمل و تحقیق نماید، سپس به فهمیدن آنچه که مبتنی بر این مقدمات است مشغول شود، با علم حقیقی مطابق فن هندسه به آن عالم می گردد و هنگامی که اصول آن را از حکمت اولی دریافت تحقیقی نماید، مطابق عقل به هندسه علم پیدامی کند و خداوند در هر حال محمود (سزوار حمد) است و درود بر بهترین خلق او محمد و اولاد پاک او، و خداوند برای ما کافی است و او بهترین یاری کننده است.)

۳) رساله جوابیه از دو مسئله کون (هستی) و تکلیف را با مقدمه ای شروع می کند و در این مقدمه این جمله آمده است: وَأَعْتَصِمُ بِقَضَلِ التَّوْفِيقِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّهُ وَلِيُّ

كُلِّ خَيْرٍ وَمُفِيضٌ كُلِّ عَدْلٍ<sup>۱</sup> (ومن چنگت به دامن توفیق الهی می‌زنم، زیرا او است صاحب تمام خیرات و افاضه‌کننده همه عدلها). پایان این رساله چنین است: وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلَا<sup>۲</sup> وَآخِرًا وَبَاطِنًا وَظَاهِرًا<sup>۳</sup> (و خداوند متعال داناتر است به واقعیت و حمد مرخدای را است اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

۴) این جملات در پایان الرسالة الاولی فی الوجود آمده است: وَ نِعَمَ مَا قَالِ فَاضِلُ الْمَتَأَخِّرِينَ رُوحَ رَمْسُهُ وَقَدِيسَ نَفْسُهُ فِي بَعْضِ مُبَاحَثَاتِهِ: لَعَلَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مَاهِيَةٌ الْحَقِّ الْأَوَّلِ هُوَ الْوَاجِبِيُّ، وَإِنَّمَا قَالِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاجِبِيَّةَ الْمَطْلَقَةَ لَا شِرْكَةَ فِيهَا بِوَجْهِ مِنْ الْوُجُوهِ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْعَدَمِ الْمَقُولِ عَلَى جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ هُوَ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى أَمْرًا عَلَى حِدَةٍ لَتَكَثَّرَ بِهِ ذَاتُ الْبَارِي، جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَعَالَى عَمَائِقُهَا الطَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا، وَعِنْدَ هَذَا الْمَوْقِفِ عَدِيدُ مُبَاحَثَاتٍ عَمِيقَةٍ وَ تَخْصِيصَاتٍ كَثِيرَةٍ وَ تَحَاقِقُ جَمَّةٌ، وَمَنْ أَحَدَتْهُ الْفَطَانَةُ بِيَدِهِ وَصَحِبَهُ تَسْوِيفُكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى صَادَفَ فِي التَّوْحِيدِ هَهُنَا مَا يَسْكُنُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِلْوُصُولِ إِلَى الْكَمَالِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ<sup>۴</sup> (وجه خوب گفته است فاضل متأخرین که خاکش معطر و نفسش مقدس باد در بعضی از مباحثش: شاید وجودی که ماهیت حق اول (باری تعالی) است، و اجبیت (واجب بودن) است. و آن فاضل بدان جهت این مطلب را گفته است که و اجبیت مطلقه بهیچ وجه با غیرذات خدا اشتراک ندارد.

سپس آن فاضل گفته است وجودی که مقابل عدم است و بر همه اشیا گفته می‌شود (یا محمول قرار می‌گیرد) از لوازم آن ماهیت است، اگر آن معنی امری علیه‌حده و زائد بر ذات بود، ذات بود، ذات خداوند جل جلاله متکثر می‌گشت و ذات خداوندی بسیار

۱. رسالة الكون و التكليف، للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي (جواب سئوالات قاضي ابونصر محمد بن عبدالرحيم) مقدمه ص ۳ از نسخه اصلی و ص ۷۴ از نسخه مجموع.
۲. پایان مأخذ مزبور ص ۱۰ از نسخه اصل و ص ۸۱ از نسخه مجموع.
۳. پایان الرسالة الاولی فی الوجود، للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي (ص ۱۵ از نسخه اصلی و ص ۹۵ از نسخه مجموع. مقصود از «فاضل المتأخرين» ابن سینا است.)

برتر از آن است که ناآگاهان می گویند. در این مورد مناجات متعدد و تحصیلات فراوان و تحقیقات عام و بزرگ وجود دارد. و هر کس که هشیاری کمکش کند و از خداوند متعال توفیق همراهش شود، در این مسائل به توحیدی خواهد رسید که عقل با دریافت آن آرامش بگیرد. از خداوند سبحان برای وصول به کمال توفیق مسألت می نمایم و حمد خدای را در همه حال).

(۵) آغازِ سَمَآةٍ فِي الْمَوْجُودِ عَنِ الشَّيْخِ الْإِمَامِ حُجَّةِ الْحَقِّ عَلِيِّ الْخَلْقِ عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْخِيَامِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ چنين است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ<sup>۱</sup> (به نام خداوند بخشایشگر مهربان پاکیزه خداوندی که جلالتش بزرگ و اسمائش مقدس است. خلقت هر شیئی را ایجاد نموده سپس آن را [برای جریان قانونی خود] هدایت فرمود و کمیت هر چیز را شمارش فرمود [مبنای حساب مقرر داشت] و درود بر بیا مبرش مصطفی محمد و اولاد پاک او باد). این رساله با جملات زیر به پایان می رسد:

فَقَدْ بَانَ أَنَّ جَمِيعَ الدَّوَاتِ وَالْمَاهِيَاتِ إِنَّمَا تَفِيضُ مِنْ ذَاتِ الْمَبْدِءِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ عَلَى تَرْتِيبٍ وَفِي سِلْسِلَةٍ نِظَامٍ وَهِيَ كُلُّهَا خَيْرَاتٌ لِأَشْرَفِهَا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ إِنَّمَا الشَّرُّ الَّذِي هُوَ الْعَدَمُ أَوْ لَا زِمَّةَ يَحْضُلُ مِنْ ضَرُورَةِ التَّضَادِّ عَلَى مَا قَدْ عَرَفْتَ تَفْصِيلاً. تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ الْمُلْحِدُونَ عُلُوًّا كَبِيراً وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْمُعِينُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ الْمَبْدِءُ الْأَوَّلُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ<sup>۲</sup> (بس آشکار گشت اینکه ذاتها و ماهیتها فقط از ذات مبدا اول حق جل جلاله به ترتیب و در سلسله افاضه می شود که همه آنها خیرات است و به هیچ وجهی از وجوه شری در آنها وجود ندارد، جز این نیست شری که عدم یا لازمه عدم است

۱. رساله فی الوجود، عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی (ص

۱ از نسخه مجموع و این رساله دوم درباره وجود از خیامی است).

۲. پیشین، (ص ۸ از نسخه اصلی و ص ۱۰۵ از نسخه مجموع).

از ضرورت تضاد حاصل می‌گردد چنانکه تفصیل آن را در گذشته شناختی. خداوند بسیار برتر از آن است که ظالمان و ملحدان می‌گویند، حول و قوه‌ای جز با خدا نیست و تنها خدا مرا بس است و او است بهترین یاری دهنده و حمد مرخدارا است که او است مبدء اول و درود خداوندی بر سرور ما محمد و اولاد پاک و پاکیزه او باد).

۶) کتاب رساله فی کلیة الوجود<sup>۱</sup> پس از مقدمه با این عبارات شروع می‌شود: «فصل اول- بدانکه هر چه موجود است بجز ذات باری تعالی یک جنس است و آن جوهر است و جوهر بر دو قسم است...»<sup>۲</sup> و پایان کتاب به قرار زیر است: «فصل سوم - بدان که کسانی که طالبان شناخت خداوندند سبحانه و تعالی چهار گروهند: اول متکلمانند که ایشان به جدل و حجت‌های اقناعی راضی شده‌اند و بدان قدر بسنده کرده‌اند در معرفت خداوند تعالی. و دوم، فلاسفه و حکماوند که ایشان به ادله عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کرده‌اند و هیچگونه به ادله اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیز بشرائط منطقی و فائتوانستند بردن، از آن عاجز آمدند. و سوم، اسماعیلیانند که ایشان گفتند که طریق معرفت صانع و ذات و صفات وی را اشکالات بسیار است و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز، پس اولی‌تر آن باشد که از قول صادق طلبند. و چهارم - اهل تصوفند که ایشان به فکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیئت بدنی منزّه کردند، چون آن جوهر صاف گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورت‌های آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بیشک و شبهتی این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم شده است که هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس، هر آنچه آدمی راهست از جهت کدورت طبیعت باشد، چه اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهر و معلوم شود و سید کائنات بسدین

۱. این رساله به نام رساله سلسله الترتیب نیز معروف است و با این جمله آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم. چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی.

۲. پیشین (ص ۱ از نسخه اصلی ۱۰۸۹ از نسخه مجموع).



اشارت کرده است: **إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا تَعْتَرِضُوا آلِهَاتِهِمْ** (و قطعاً پروردگار شما در ایام دهر شما دمهایی دارد، هشیار باشید و خود را در معرض برخورداری از آن قرار بدهید).

دوم مسئله در عبارات فوق باید مورد دقت قرار بگیرد:

**مسئله یکم** مسلماً مقصود خیامی از اهل تصوف متصوفه حرفه‌ای نیست، بلکه مقصود وی عرفایی هستند که از عرفان نظری و عملی برخوردارند. عرفان مثبت اسلامی نه تنها منطق عقل سلیم را مطرود نمی‌سازد، بلکه فعالیت صحیح ایسن عقل سلیم را یکی از ضروری‌ترین نیازهای مغزی و روحی بشر در مسیر کمال می‌داند و به عبارت کلی‌تر عرفان مثبت اسلامی چیزی را از روح و مغز انسانی حذف نمی‌کند، بلکه در حرکت به سوی رشد و کمال اصلاحش می‌کند و تنظیمش می‌نماید.

**مسئله دوم** که به نظر می‌رسد خیامی می‌بایست دقت بیشتری درباره آن داشته باشد، اینست که چهار گروه متکلمین، فلاسفه، اسماعیلیان و اهل عرفان اگر هم در عبارات و سخنانشان یکدیگر را طرد نمایند، نمی‌توانند واقعیت را که چند بعدی بودن ارتباط با خداوند متعال است، منکر شوند. می‌توان چند بعدی بودن واقعیت ارتباط با خدا را بدین ترتیب تقریر نمود:

۱) بعدی که متکلمان در ارتباط انسان با خدا در نظر گرفته‌اند، جدل محض و حجت اقناعی بی‌مآخذ نیست، زیرا آنان استدلالهای متنوعی در روش انسی مسانند قانون علیت و نظم و ضروریات و ابستگی ما بالغیر به ما بالذات با تکیه به وحی و آثار منقول از پیشوایان الهی صادق می‌آورند که برای اثبات وجود خداوند متعال منطقی می‌باشد و اینکه دلائلی که متکلمان آورده‌اند مورد بحث و مناقشه می‌باشد، آن کدامین دلیل است که اگر بشر بخواهد در آن مناقشه‌ای ایجاد کند امکان نداشته باشد، اگرچه آن دلیل مستند به بدیهیات بوده باشد. پس متکلمان وجود خدا را از راه‌هایی اثبات می‌کنند که اگر شخص سلیم النفس با دقت در آنها بررسی کند، خواهد دید با نظر

به خصوصیت طر قی که متکلمان در نظر گرفته اند، صحیح است. الطرق الی الله بعدد انفاس (یا نفوس) الخلائق (راهها به سوی خدا به شماره نفسها یا نفوس خلائق است).  
 ۲) بعدی را که فلاسفه و حکماء منظور نموده اند، بدون اینکه منافاتی با بعد منظور متکلمان داشته باشد بکار انداختن عقل محض در بر تو قوانین منطقی می باشد. اگر عقل دور از آلودگیهای تخیلات و نفسانیات بکار بیفتد قطعاً بهمان نتیجه خواهد رسید که به قول خیامی متکلمان و اسماعیلیان که پیروی از پیشوای صادق راجحت می دانند و عرفا که توضیح خواهیم داد، رسیده اند. اگر اسماعیلیان در خداشناسی از قول صادق پیروی می کنند آیا قول صادق می تواند خلاف عقل سلیم و خلاف وحی بوده باشد. همچنین روش عرفا که خیامی آن را می پسندد، نه از باب اینست که این روش بر ضد روشهای سه گانه مزبور است، بلکه از آن جهت است که عرفان با دستوری که به تهذیب نفس و تحصیل و ارستگیها و گذشت از شئون حیوانی می دهد قلب آدمی را آماده دریافت جمال و جلال الهی می نماید. و این معنی غیر از استدلال برای اثبات اصل وجود خداوند متعال است. لذا حتی نه تنها سه گروه فوق بلکه هر گروه و شخصیتی با ضافه اثبات وجود خدا با هر دلیلی هم که باشد، مجبور است راه ارتباط با خدا را که «تخلق باخلاق الله و تأدب بآداب الله» است بطور جدی مطرح نماید.

۷) آغاز کتاب نود و نهم به این قرار است: «سپاس و ستایش مر خداری راجل جلاله که آفریدگار جهان است و دارنده زمین و زمان است و روزی ده جانور است و داننده آشکار و نهان است، خداوند بی همتا و بی انباز و بی دستور و بی نیاز. یکی نه از حد قیاس و عدد، قادر و مستغنی از ظهیر و مدد و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر عترت و اصحاب و برگزیدگان.»  
 این احتمال که ممکن است بعضی از نویسندگان دارای حساسیت به حقائق مذهبی بگویند: آوردن اینگونه جملات در آغاز و پایان کتابها رسم بوده است یا خیامی برای فریب دادن مردم (به قول نویسنده ترانه های خیام) نوشته است، پاسخش

۱. نود و نهم، حکیم عمر بن ابراهیم خیامی (ص ۱ از نسخه اصلی، ص ۱۱۸ از نسخه مجمعوع).

خیلی روشن است، زیرا اولاً اگر این جملات فقط حمد خدا و درود بر پیغمبر بود، احتمال مزبور قابل توجه بود ولی آن جملات و نیایشهای زیبا که دلالت بر ایمان نویسنده و نشاط معنوی او دارد، با این احتمال نمی سازد. و ثانیاً گاهی در وسط مطالب یک رساله باز حالت معنوی الهی از خیامی مشاهده می کنیم مانند جملاتی که پس از مقدمه و پیش از شروع مقاله یکم در رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس آورده است: بسم الله الرحمن الرحيم - والتوفيق والعصمة بيد الله (عصمت از گناه و توفیق و مصون گردیدن از خطا به دست خداوند است).

#### مسائلی دیگر در باره روحیه مذهبی عمر بن ابراهیم خیامی

۱) در شماره ۲ از مبحث گذشته دیدیم که خیامی کتاب رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس را چنین آغاز می کند: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَ لِیَّ الرَّحْمَةِ وَ الْاِنْعَامِ. وَ السَّلَامُ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰنِیْ وَ خُصَّوْصاً عَلٰی سَیِّدِ الْاَنْبِیَاءِ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ الطَّاهِرِیْنَ اَجْمَعِیْنَ. اِنَّ تَحْقِیْقَ الْعُلُوْمِ وَ تَحْصِیْلَهَا بِالْبَرَاهِیْنِ الْعَقْلِیَّةِ مِمَّا یُقْتَرَضُ عَلٰی طَالِبِ النَّجَاةِ وَ السَّعَادَةِ الْاَبَدِیَّةِ وَ خُصَّوْصاً الْكَلِیَّاتِ وَ الْقَوَانِیْنِ الَّتِیْ یُتَوَصَّلُ بِهَا اِلٰی تَحْقِیْقِ الْمَعَادِ وَ اِثْبَاتِ النَّفْسِ وَ بَقَائِهَا وَ تَحْصِیْلِ اَوْصَافِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ تَعَالٰی جَدُّهُ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ تَرْتِیْبِ الْخَلْقِ وَ اِثْبَاتِ نُبُوَّةِ السَّیِّدِ الْمَطَّاعِ مِنَ الْخَلْقِ الْاَمْرِ وَ النَّاهِیْ اِنَّا هُمْ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی بِحَسَبِ طَاقَةِ الْاِنْسَانِ ۱.

(به نام خداوند بخشنده و مهربان، سپاس مرخدای راست که صاحب رحمت و احسان است و درود بر آن بندگانش که آنان را برگزیده است، مخصوصاً درود بر سید انبیاء محمد و بر اولاد طیب و طاهر او باد. تحقیق در علوم و به دست آوردن آنها به وسیله براهین عقلی برای جوینده نجات و سعادت ابدی از جمله واجبات است، مخصوصاً آن کلیات و قوانینی که بوسیله آنها می توان رسید به تحقیق معاد و اثبات نفس (مجرد) و ابدیت آن و درك اوصاف خداوندی و فرشتگان و ترتیب سلسله آفرینش

۱. رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة

الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم خیامی ص ۱.

و اثبات نبوت سید مطاع مبعوث از میان مردم که به اذن خداوند متعال به آنان امر و نهی می‌نماید به مقدار طاقت بشری).

در عبارات فوق دو نکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته یکم) اینکه علوم و تحصیل آنها يك پدیده خوشایند تنها نیست، بلکه برای کسی که جویای نجات و سعادت ابدی است، واجب است. ملاحظه می‌شود خیامی نجات و سعادت ابدی را که هدف منحصر «حیات معقول» است، بدون فراگیری علوم امکان پذیر نمی‌داند. (البته چنانکه در آخر عبارات دیدیم: به قدر طاقت بشری).  
نکته دوم) اینست که تحقیق دربارهٔ مبدأ اعلی (خداوند سبحان) و معاد و ابدیت و بقای روح و نبوت و اوصاف خداوندی و فرشتگان را نیز نیازمند معرفت کلیات و قوانین علمی می‌داند. خیامی در همین رساله مقاله اول در حقیقت متوازیها را چنین شروع می‌کند: بسم الله الرحمن الرحيم، توفیق و محفوظ بودن از خطا به دست خدا است.<sup>۱</sup> آیا این جملات نمی‌تواند بتنهائی روحیه مذهبی عالی نویسنده را با گرایشهای عقلی که در سرتاسر عبارات دیده می‌شود، اثبات نماید؟

(۲) خیامی ترجمهٔ یکی از خطبه‌های ابن سینا را که با جملات زیر شروع شده است: «پاکا... دادارا، ایزد کامکار خداوندی که آغاز همه چیز از اوست و انجام همه چیزها بدو است و ایزد، جل جلاله، جوهر نیست که به پذیرفتن اضداد متغیر گردد» چنین شروع می‌کند: «بباید دانست که مذهب حق آنست که همه ایجادها از خداست، جل جلاله، که اگر به ابداع باشد آن ایجاد ابداع ایجاد کردنی باشد که ابتدای زمانی دارد که فیضان از اوست. باری خالق بود نه از واسطه، حرکت و زمان را بدو راه نیست»<sup>۲</sup>

(۳) و درص ۴۱۵ از مأخذ مزبور در پاورقی چنین نقل شده است: «بباید دانست که ایزد عز و علا در هیچ غرض نبود که از عجز و نقصان صاحب غرض باشد».

۱. رساله فی شرح ما اشکل... ص ۶.

۲. ترجمهٔ خطبهٔ ابن سینا.

۴) در همین صفحه نقل شده است (در حال مناجات با خدا): «مردم را زبان گویا دادی که اگر پاکیزه گرداند به علم حق و عمل خیر، مانند ملائکه گردد و ثواب عظیم یابد». در پایان این سخنان چنین نیایش می کند: «آفریدگار، ما ترا جوئیم و ترا پرستیم و از تو خواهیم، تو کلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و برگشتن همه چیزها به تست».

۵) ظهیرالدین بیهقی چنین می گوید: «عمر بن ابراهیم خیامی در کتاب شفاء تألیف ابن سینا) به تأمل پرداخته بود، وقتی که به فصل واحد و کثیر در این کتاب رسید، خللی که دندان‌ش را با آن پاک می کرد، میان دو ورق گذاشت و گفت: از مردم آگاه کسانی را دعوت کنید تا من وصیت کنم، پس برخاست و نماز خواند و نخورد و نیاشامید، وقتی که نماز عشاء را خواند به سجده رفت و در حال سجده چنین نیایش می کرد: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أُنِّي عَرَفْتُكَ عَلَى مَبْلَغِ إِمْكَانِي فَأَغْفِرْ لِي فَإِن مَعْرِفَتِي بِإِنَّكَ وَسِيَلَتِي إِلَيْكَ» (خداوند، تومی دانی که من ترا به مقدار توانائی ام شناختم، مغفرت را نصیبم فرما، زیرا معرفتم درباره تو وسیله من به سوی تست.)

آیا آن دیدگاههای فلسفی و جلوه‌های معتقدات معنوی الهی عمر بن ابراهیم خیامی را می توان به وسیله چند رباعی پوچ با محتوای پوچ گرائی و لذت پرستی و محدودیت معرفت بشری که بدون نسبت داده شده است دورانداخت؟ و یا مانند برخی از نویسندگان مبتلا به حساسیت بیمارگونه، طوری آن دیدگاهها و جلوه‌ها را تفسیر کرد که عمر بن ابراهیم خیامی را فریب دهنده انسانها و حتی گول زنده خویشان و یسا يك انسان چند شخصیتی و نامتعادل معرفی کنیم؟

از چه ای کسل با کلان آمیختی

تو مگر از شیشه روغن ریختی

۱. نزهة الادواح و دوحه الافراح فی تواریخ الحكماء المتقدمین و المتأخرین، تألیف شمس الدین بن محمد بن شهرزوری (نقل از مقاله و التین ژوکوفسکی در ترجمه حال عمر خیامی).

## از قیاسش خننده آمد خلقت را

## کاوچو خود پنداشت صاحب دل را

ما در مباحث گذشته عین عبارات عمر بن ابراهیم خیامی را از مآخذ معتبر که همه صاحب نظران آنها را به خیامی نسبت داده اند، نقل کردیم و در آن عبارات عالی ترین مسائل فلسفی را در اصول و مبادی هستی و الهیات و تکلیف و نبوت مشاهده کردیم. اگر بخواهیم در تفسیر شخصیت خیامی با دید علمی حرکت کنیم، چه باید بگوئیم؟ اگر بگوئیم: همه آن مآخذ دروغ است و محصول تفکرات خیامی نیست در این صورت تاریخ معرفت بشری را به جهت بازی گرفتن ناقلان معتبر آن، به بازی گرفته ایم. و اگر بگوئیم: دیدگاههای فلسفی مزبور محصول فکر خیامی بوده، ولی مقصودش فریب دادن مردم بوده است، زیرا معتقدات اصلی او همان است که در رباعیات منعکس نموده است، قطعاً همه متفکران تاریخ بشری را با این منطق پوچ می توان به فریبکاری و دغل بازی، متهم ساخت. و گمان نمی رود که چنین نظریه سخیف را جز کسی که خود در صدد فریب دادن خویش و دیگران برمی آید، اظهار نماید. با اینکه نسبت رباعیات پوچ گرایی و لذت پرستی و به شوخی گرفتن مبادی هستی و قوانین جدی آن به عمر بن ابراهیم خیامی خیلی مشکوک تر از نسبت آثار فلسفی خیامی به او می باشد. پس از این مقدمه، در عبارات بعضی از نویسندگان که در حقیقت مطابق اصل «بازیگری و تماشاگری بررسی کننده شخصیت» ضمن تفسیر شخصیت خیامی، خود را تفسیر نموده است، دقت لازم و کافی بفرمائید:

«اکنون برای اینکه طرز فکر و فلسفه گوینده رباعیات را پیدا بکنیم و بشناسیم، ناگزیریم که افکار و فلسفه او را چنانکه از رباعیاتش مستفاد می شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیله دیگری در دسترس ما نیست و زندگی داخلی و خارجی او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط و طرز زندگی، تأثیر موروثی، فلسفه ای که تعقیب می کرده و

تربیت علمی و فلسفی او به ما مجهول است. اگرچه يك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام بیادگار مانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکند. چون تنها رباعیات، افکار نهانی و خفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، در صورتیکه کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود، کاملاً فلسفه‌ها و آشکار نمی‌کند.<sup>۱</sup>

پیش از بیان نکات ضعف در عبارات نویسنده این نکته را متذکر می‌شویم که نویسنده با عبارت فوق که می‌گوید: «کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود» همه آن تعظیمها را مانند کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» که به يك پوچ‌گرایی لذت‌باز گفته نمی‌شود، در حالیکه آن دو کلمه با فراوانی بسیار حتی از دانشمندانی مانند زمخشری و امثال او نقل شده، تکذیب نموده یا در آن دوران و پس از آن، يك فرد هشیار پیدا نشده است که دغل‌کاریها و تملق‌بازیهای خیامی را بفهمد تا اینکه نویسنده محترم پس از قرن‌ها با حساسیت منفی شدیدی که به فلسفه الهیات و هستی‌شناسی و مذهب و اخلاق و هرگونه معنویات داشته است، متوجه می‌گردد! آنچه که به نظر می‌رسد، اینگونه نویسندگان با ابراز حساسیت بیمارگونه به همه معنویات بشری، از هستی‌شناسی گرفته تا تحول اخلاقی و تکامل علوی، کفاره جرم نابخشودنی پایمال ساختن ارزشهای تفکری هزاران فارابی‌ها، ابن سیناها، ابوریحان بیرونی‌ها، ابن رشد‌ها، ابن خلدون‌ها، جلال‌الدین مولوی‌ها و صدرالمتألهین‌ها و میرداماد در مشرق و دکارت‌ها و کانت‌ها و پاسکال‌ها و وایتهدا در مغرب زمین، را می‌پردازند.

مطالب زیر را برای دریافت نکات ضعف در جملات فوق در نظر بگیریم:

(۱) می‌گوید: «ناگزیریم که افکار و فلسفه‌ها را چنانکه از رباعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا اجزای وسیله دیگری در دسترس ما نیست.» اولاً نویسنده هیچ

۱. قرآن‌های خیام، صادق هدایت (چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۶).

توجه نداشته است که اگر ما ناگزیر باشیم که افکار و فلسفه خیامی را از رباعیاتش استفاده کنیم به نفی فلسفه خواهیم رسید، نه يك فلسفه خاصی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی قابل ثبت باشد. زیرا سوفسطائیان و پوچ‌گرایان هیچ مبنایی را برای هستی‌شناسی قانونی نمی‌پذیرند و با اینحال کدامین فلسفه را می‌توان از آنان که اولین شرطش تفسیر جهان هستی با اصول و مفاهیم کلی است، توقع داشت؟ و اگر مقصود نویسنده اینست که فلسفه خیامی را از آن گروه از رباعیاتش استفاده کنیم که لذت‌گرایی و بیخیالی را دربارهٔ حیات و کل هستی توصیه می‌کند، نام این طرز تفکر را فلسفه نامیدن مانند نوع بالا قطعاً ناشی از بی‌اطلاعی از تعریف فلسفه است که قدیم و جدید و شرق و غرب آن را به‌طور اجمال پذیرفته‌اند، و انگهی اگر لذت‌گرایی را به‌عنوان هدف زندگی از رباعیات استنباط کنیم، تازه خیامی را جیره‌خوار و پیرو محض چارواک هند و اپیکور و اپیکوریان معرفی کرده‌ایم که آنچه در آن مشرب دیده نمی‌شود خود فلسفه است.<sup>۱</sup> و بدین جهت غلط است که ما ایرانیان چنین تلقی کنیم که فیلسوف بزرگ ما عمر بن ابراهیم خیامی توصیه فرموده است که تا بتوانید لذت ببرید، شراب بخورید و خود را به‌روسیله که ممکن است تعذیر کنید تا مسئله‌ای در عالم هستی برای شما مطرح نشود.

۲) نویسنده چند سطر بعد، ناگهان به یادش می‌افتد که با منحصر ساختن مآخذ تفکرات فلسفی خیامی به رباعیات، تکلیف کتابهای فلسفی خیامی چه می‌شود؟ لذا فوراً می‌گوید: «اگر چه يك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام به یادگار مانده، ولی هیچ‌کدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکنند، چون تنهارباعیات

۱. رباعیات خیامی برای ما فلسفه نیاورده است، تا بگوئیم: لذت پرستی خیامی فلسفه‌ای است مانند فلسفهٔ اپیکور، زیرا لذت در فلسفهٔ اپیکور شامل لذت‌اند معنوی و روحی نیز می‌باشد. لذا در آن صورت وضع معرفتی خیامی با نظر به رباعیات وی پست تراز فلسفه لذت‌گرایی اپیکور خواهد بود.



افکار نهانی و خفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، در صورتی که کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود کاملاً فلسفه او را آشکار نمی‌کند». اولاً نویسنده در آغاز عباراتی که از وی نقل کردیم، صریحاً گفته بود: «جزرباعیات وسیله دیگری برای شناخت فلسفه خیام در دسترس ما نیست» پس از چند سطر این مطلب را نقض کرده به یاد آثار علمی و فلسفی خیام افتاده با تعبیر اهانت آمیز «اگرچه يك مشت آثار علمی فلسفی و ادبی از خیام به یادگار مانده» قضیه را مشوش می‌کند و می‌گوید: «آن کتابها را به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق از آنها استشمام می‌شود». اولاً این نویسنده نه در اواخر همین کتاب، بلکه در صفحه رویاروی همین صفحه (۲۷) می‌گوید: «واضح است فیلسوفی مانند خیام که فکر آزاد و خرد بینی داشته، نمی‌توانسته کورکورانه زیر بار احکام تعبدی، جعلی، جبری و بی‌منطق فقهای زمان خودش برود» آیا این دو جمله (۱) «خیام کتابها را به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته حتی بوی تملق از آنها استشمام می‌شود» (۲۰) «خیام فکر آزاد داشته است» بایکدیگر تناقض ندارند؟<sup>(۳)</sup> نویسنده تفاوت فلسفه لادری به عنوان يك فلسفه و مجهول بودن فلسفه خود خیامی را درك نکرده است. به این دو جمله دقت کنید: يك: «حال ببینیم در مقابل نفی و انکار مسخره آلودی که از عقائد فقها و علماء می‌کند، خودش نیز راه حلی برای مسائل ماوراء طبیعی پیدا کرده؟ در نتیجه مشاهدات و تحقیقات خودش، خیام به این مطلب برمی‌خورد که فهم بشر محدود است. از کجا می‌آئیم به کجا می‌رویم؟ کسی نمی‌داند و آنهایی که صورت حق به جانب به خود می‌گیرند و در اطراف این قضایا بحث می‌نمایند، جز یاوه‌سرایی نمی‌کنند خودشان و دیگران را گول می‌زنند، هیچ کس به اسرار ازل پی نبرده و نخواهد برد.»<sup>۱</sup> این مطلب که نویسنده از خیامی استنباط

۱. ترانه‌های خیام، ص ۳۰ و ۳۱.

کرده است با نظریه گروهی از رباعیات وی کاملاً صحیح است. از آنجمله می‌گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند

در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند به روز

گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

ولی معنای این گونه تفکر اینست که این شخص نتوانسته است درباره‌ی هستی-شناسی به جایی برسد. این جهل وسط راه است که بعضی از شخصیتها پس از به دست آوردن مقداری اندوخته‌های علمی و مقداری تفکر ابتدائی به آن می‌رسند، نه آن حیرت والا و نه فلسفه سیستماتیک. با نظریه این مطالب نباید به خیامی فیلسوف و حکیم گفت تا رباعیاتش به جهت استناد به وی قابل بحث و تحلیل باشد، چنانکه حتماً پیش از خیامی و پس از خیامی هم اشخاصی بودند که رباعیات یا اشعاری سروده‌اند که معانی آنها شبیه به معانی رباعیات خیامی بوده است، ولی مورد توجه قرار نگرفته است. زیرا تمجید و تعظیمی مانند «امام»، «حجة الحق علی الخلق»، «سید حکماء المشرق والمغرب» نداشته‌اند و این قضیه واقعاً جای شگفت است. زیرا آنچه که موجب شده است رباعیات خیامی مورد توجه صاحب نظران قرار بگیرد، همان جنبه فلسفه و علم او بوده است که خود مخالف محتویات رباعیات پوچ‌گرایی و لذت بازی او می‌باشد. دو: نویسنده می‌گوید: «وزندگی داخلی و خارجی او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط و طرز زندگی، تأثیر موروثی، فلسفه‌ای که تعقیب می‌کرده و تربیت علمی و فلسفی او به ما مجهول است.» معلوم می‌شود نویسنده مانند دیگر اشخاص نتوانسته

است از رباعیات خیامی فلسفه‌ای را که وی تعقیب می‌کرده به طور قطع بفهمد، بنابراین، چگونه یک تحلیل گر علمی می‌تواند بگوید: فلسفه خیامی پوچ گرائی و لاادری محض است.

از این نویسنده چند عبارت دیگر را درباره‌ی خیامی که واقعاً از نظر داوری در باره‌ی معرفت بشری فوق‌العاده شکفت‌انگیز است، مطرح می‌کنیم و مورد تحلیل قرار می‌دهیم: نویسنده می‌گوید:

«خیام فیلسوف، فلسفه‌ی خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد، چون این ترانه‌های در ظاهر کوچک ولی پرمغز تمام مسایل مهم و تاریک فلسفی را که در ادوار مختلف انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می‌کند. خیام ترجمان این شکنجه‌های روحی شده: فریادهای او انعکاس دردها، اضطرابها، ترسها، امیدها و یأسهای میلیونها نسل بشر است که پی‌درپی فکر آنها را عذاب داده است. خیام سعی می‌کند در ترانه‌های خودش با زبان و سبک غربی همه این مشکلات، معماها و مجهولات را آشکارا و بی‌پرده حل بکند. اوزیر خنده‌های عصبانی و ورعش آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می‌کند. بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید. به طور مختصر، ترانه‌های خیام آینه‌ایست که هر کس ولو بی‌قید و لاابالی هم باشد یک تکه از افکار، یک قسمت از یأسهای خود را در آن می‌بیند و تکان می‌خورد. از این رباعیات یک مذهب فلسفی مستفاد می‌شود که امروز طرف توجه علمای طبیعی است و شراب گس و تلخ مزه خیام هر چه کهنه‌تر می‌شود برگیرندگی‌ش می‌افزاید»<sup>۱۰</sup> عبارات فوق‌را می‌توان به مسائل زیر تحلیل نمود:

۱) می‌گوید: «فلسفه‌ی خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد» قطعاً مقصود نویسنده از فلسفه‌ی خیام محتویات رباعیات اومی باشد. آیا رباعیات مربوطه برای بشر فلسفه‌ای را مطرح کرده است یا فلسفه را از دست او گرفته است و به لذت-

گرائی و پوچ‌بینی تحریکش کرده است و در آن موقع که هشیاریها مسوجب طرح مسائل گشته است، توصیه به تخدیر نموده است؟ از امثال این نویسنده باید با کمال صراحت پرسید کدامین رباعی خیام با منطق عقل، حتی ناچیزترین مسئله فلسفی را حل نموده است؟ این نویسنده تعداد ۱۴۳ رباعی از خیام ثبت نموده و آنها را بدین نحو ارزیابی کرده است: «در این کتاب ترانه‌های خیام مطابق سبک و افکار فلسفی مرتب شده و رباعیاتی که به نظر مشکوک می‌آمده جلو آنها يك ستاره گذاشته شده اینست که رباعیات بر فرض هم از خود خیام نباشد، از پیروان خیلی زبردست او خواهد بود که مستقیماً از فکر فیلسوف و شاعر بزرگ الهام گرفته‌اند.»<sup>۱</sup>

شما اگر در این رباعیات دقت کنید، جز خود را دور کردن از شناخت عمر بن ابراهیم خیامی چه در قلمرو علم و چه در قلمرو فلسفه چیزی نخواهید دید. اصلاً آنچه در امکان دارد يك مسئله فلسفی در يك رباعی حل شود با اینکه مسائل فلسفی بایکدیگر مربوط می‌باشد. آیا حرکت جوهریه را که دارای ده‌ها مسائل بغرنج و چند بعدی است، می‌توان در دو یا سه و بالاخره در چند رباعی محدود حل و فصل کرد؟ آیا اصلاً در رباعیات منسوب به خیامی بحثی درباره رابطه متغیرها و ثابتها در عرصه هستی به میان آمده و معمای ریشه‌دار این مسئله حل و فصل شده است؟ آیا رباعیات تفسیر معنای قانون در طبیعت را به عهده گرفته است؟ آیا رباعیات رابطه ادراک کننده و ادراک شونده را برای ما توضیح داده است؟ آیا رباعیات بحث زمان و حرکت و ارتباط آن‌دورا در دو قطب ذاتی و برون ذاتی مطرح و آنرا روشن ساخته است؟ و صدها مانند این مسائل علمی و فلسفی که حتی یکی از آنها را رباعیات برای ما حل نکرده است، با اینحال نویسنده با کمال آسودگی خاطر و بدون احساس مسئولیت وجدانی انسانی با کمال صراحت می‌گوید: «فلسفه خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد. چون این ترانه‌های در ظاهر کوچک، ولی پر مغز تمام مسائل مهم و تاریک فلسفی را که در ادوار مختلف، انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و

اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می‌کند... اوزیر خنده‌های عصبانی ورعشه آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می‌کند، بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید»<sup>۱</sup>

اینکه نویسنده می‌گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را ازدست نخواهد داد» اگر مقصودش از فلسفهٔ خیام محتویات رباعیات پوچ‌گرایی و لذت‌بازی بوده باشد، حتماً صحیح است. زیرا در همهٔ دورانها انسانهای بسیار فراوانی زندگی می‌کنند که به فرار از حل مشکلات علاقه‌مندند. همواره در پی لذت‌یابی بوده و دنبال تخدیر برای وصول به ناهشیاری می‌گردند و چون ممکن است از درون آنان ندائی و نغمه‌ای سر بکشد و بگوید: «حداقل احتمال بده که پشت پرده این حرکات و نمودها آهنگی جدی در حال نواخته شدن است» لذا فوراً دست به رباعیات خیام مخصوصاً رباعیاتی که نویسنده انتخاب کرده است، برده و به خود تسلیت و دل‌داری می‌دهند. شگفت‌آورترین قضیه دربارهٔ تکیه به شخصیت خیامی و به اصطلاح نویسنده «خیام» اینست که اعتبار علمی و فلسفی برای عمر بن ابراهیم خیامی از آثار علمی و فلسفی او گرفته شده بدینوسیله رباعیات وی را اعتبار علمی و فلسفی می‌بخشند و آنگاه بوسیله همان رباعیات آثار فلسفی و علمی و مذهبی خیامی را بکلی از ارزش ساقط می‌نمایند.

اینکه نویسنده می‌گوید: «تمام مسائل مهم و تاریک فلسفی را که در ادوار مختلف انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می‌کند» همانطور که در بالا اشاره کردیم، توقع حل مسائل فلسفی و مذهبی از رباعیات منسوب به خیامی، توقع حل آن مسائل است از مضامین رباعیاتی که از طرح آنها شانه خالی می‌کند و به عبارت دیگر از فلسفه فرامی‌کند. از همه شگفت‌آورتر عبارات بعدی نویسنده است که با این جمله «بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید» به پایان می‌رساند.

ایکاش، نویسنده به جای این همه حماسه‌ها و هنرنمایی در زیر و کردن حقایق و عبارت پردازیها يك مسئله فلسفی مثلاً رابطه ثابت (قانون) با متغیر (موجودات در حال حرکت) را با یکی از آن ربا‌عیات حل و فصل می‌کرد و نیازی به آنهمه تلاش فکری و قلمی که به دلیل علمی و منطقی تکیه نمی‌کند نداشت.

## مقدمه‌ای بر تحلیل و ارزیابی فلسفی و علمی رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

عمر بن ابراهیم خیامی یا چنانکه نام مشهور و متداول او است «عمر خیام» هر کسی بوده و در هر گونه شرایط شخصی و محیطی و اجتماعی در این دنیا زیسته است، بالاخره او هم مانند یکی از افراد بشری با خصائص حیات طبیعی و مغزی و روانی مشخص طومار زندگی خود را ترسیم نموده و رفته است. لذا تحقیقات محققان ارجمند هیچ کاری نمی‌تواند برای تغییر دادن شخصیت آن رهگذر گذرگاه حیات که قرن‌ها است چشم از این خاکدان پوشیده و در زیر خاک آرمیده است، انجام بدهد. بهمین جهت است که باید گفت: همه تحقیقاتی که در پیرامون این شخصیت انجام می‌گیرد، مانند دیگر شخصیت‌های چشمگیر که عده‌ای از مردم و متفکران را به خود جلب نموده‌اند، پیرامون هدف‌های زیر صورت می‌گیرد:

هدف یکم: به دست آوردن شناخت عتیقه‌ای آن شخصیت که متأسفانه محققانی قابل توجه چه در شرق و چه در غرب با این هدف حرکت کرده‌اند. مقصود ما از شناخت عتیقه‌ای همان است که باستان‌شناس از بررسی‌های خود در بارهٔ يك موجود عتیقه انجام می‌دهد. جنس و نسوع و شکل و سایر مختصات آن موجود را در مدتی لازم تعیین نموده آنگاه مطابق نتایجی که به آنها دست یافته است، آن عتیقه را در جایی

از موزه که از دیدگاه عتیقه‌شناسی آن محقق جالب است قرار می‌دهد و هیچ نظری به منطق وجودی آن، مفیدیت آن در زمان تحقیق، و امکان الگو قرار دادن آن در زندگی فعلی ندارد. شخصیت‌های بسیار بزرگی چه در قلمرو فلسفه و علم و چه در قلمرو مذهب و ادب و عرفان دورانهای گذشته از این دیدگاه مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و در قفسه‌های کتابخانه‌ها برای ابد غنوده‌اند. چنانکه اجسام آنان در زیر خاکهای تیره برای همیشه آرمیده‌اند. ناگفته نماند که تعبیر شناخت عتیقه‌ای برای تحقیر انواع تحقیقات در پیرامون شخصیتها «آنچنانکه بوده‌اند» نیست، بلکه منظور اصلی ما اینست که ما نباید شخصیتها را مانند کاسه‌ها و کوزه‌های سفالین باستانی مورد شناخت قرار داده و آنها را با شماره‌های مخصوص در موزه‌هایی به نام کتابخانه، بخوابانیم، بلکه اگر تحقیقات و بررسیها در باره شخصیت‌های بزرگ، علمی و کامل بوده باشد، برای شناخت‌های زنده و مفید برای حال و آینده، بعنوان يك امر ضروری باید قلمداد شود، مقصود ما بسنده کردن به این نوع شناخت است که نتواند مولد شناخت‌های ضروری و مفید باشد.

هدف دوم: تحقیقات توصیفی محض بدون عنوان باستانی بودن شخصیت به این معنی که شخص محقق کاری با انقراض دوران شخصیت مورد تحقیق خود ندارد و نمی‌خواهد نتیجه تحقیق خود را پس از به دست آوردن شناسائیهایی مطلوب مانند يك موجود عتیقه تمیز و پاک نموده در جای مناسب از موزه قرار بدهد، بلکه مورد تحقیق خود را بعنوان يك انسان رشد یافته در یکی از قلمروهای مطلوب بشری معرفی می‌نماید. تفاوت این هدف‌گیری با هدف‌گیری اول در همین نکته است که در هدف‌گیری اول با عنوان باستانی بودن مورد تحقیق که نشان عتیقه‌ای را به آن می‌چسبانند و با این برچسب تماشاگران و مطالعه‌کنندگان درباره آن شخصیت را توجیه می‌نماید که با يك موجود عتیقه رویارو گشته‌اند. در صورتیکه در هدف‌گیری دوم این توجیه وجود ندارد.

هدف سوم: تحقیق و بررسی در پیرامون شخصیت چه از بعد توصیفی و چه از



بعد تحلیلی و پیدا کردن ریشه‌های عواملی که در شخصیت مورد تحقیق تبلور یافته‌اند، برای پیدا کردن واقعیت‌هایی در آن شخصیت است که بتواند معیارها و الگوهای برای حیات مادی و معنوی بشری بوده باشند. همه محققانی که در کارهای تحقیقی خود احساس مسئولیت و مسدود بودن در برابر بشریت دارند، این هدف سوم را تعقیب می‌نمایند، یا عبارتی عمومی‌تر: محققان متعهد و مسئول در برابر بشریت بدون اینکه ارزش و مفیدیت دو هدف‌گیری اول و دوم را نادیده بگیرند، مبنای کار خود را بر هدف سوم قرار می‌دهند و شناخت مولد رشد و کمال اجتماعی را تعقیب می‌نمایند.

ارزش این هدف‌گیری بسیار بالا است، زیرا جنبه تربیتی انسانی دارد که بدون آن حقیقتی بنام رشد و کمال برای بشریت قابل قبول نخواهد بود. این هدف‌گیری در عین حال که بسیار با ارزش و با اهمیت است، فوق‌العاده حساس بوده و انسان محقق را همواره در معرض این خطر قرار می‌دهد که شخصیت ساخته شده و محصول تصورات و آرمان‌های خود را به جای شخصیت «آنچنانکه هست» به افکار عرضه نماید.

باری در این کتاب در مباحث مربوط به رباعیات دو نوع از گوینده رباعیات نام می‌بریم: ۱) خیامی یا عمر بن ابراهیم خیامی. ۲) گوینده رباعیات. بجز در حدود ۱۰ رباعی همه رباعیات منسوب به خیامی است لذا اگر در موردی، خیامی یا عمر بن ابراهیم خیامی گفته، باز مقصود گوینده رباعیات است.

درباره رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی، تحقیقات و ارزیابی‌های متنوعی انجام گرفته است که برای روشن شدن چهره ادبی خیامی و گاهی برای نشان دادن تفکرات فلسفی به میان کشیده می‌شوند. مسلم است که در اینگونه مباحث حساس، افراط و تفریط در ارزیابی و گزینشها به فراوانی صورت می‌گیرد. درباره رباعیات منسوب به خیامی نیز این افراط و تفریط مشاهده می‌شود. با اندک مراجعه به مطالبی که

محققان و نویسندگان دربارهٔ رباعیات گفته‌اند، این حقیقت که گفتیم روشن می‌گردد. در مجرای داوریهایی که در طول قرون و اعصار تار و نگار ما در رباعیات صورت گرفته است، شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی از کفر مطلق تا عرفان والای ملکوتی در نوسان است. بهر حال دربارهٔ این شخصیت، سخن خیلی فراوان گفته شده است. و این سخن فراوان مربوط به چند قطعه رباعی است که به او نسبت داده شده است، باین معنی که اکثر آنهمه تحقیقات و سخن پردازیها مربوط به این است که فیلسوف و حکیم و دانشمندی بزرگ که به عمر بن ابراهیم خیامی مشهور است، رباعیاتی گفته است که با فلسفه و حکمت و دانشی که از وی دیده می‌شود، سازگار نمی‌باشد! و در نتیجه عمر بن ابراهیم بشکل يك شخصیت پیچیده در آمده است که می‌تواند سخنان و نظریات فراوانی را به وجود بیاورد.

در جمع آوری و تحقیق و تصفیه رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی کوششهای فراوانی در شرق و غرب صورت گرفته است. تعداد رباعیات از ده قطعه (در تحقیق فاضل محترم آقای محمد مهدی فولادوند) گرفته تا هزار و دو ویست، و هزار و پانصد در نوسان است. بانظر به طرز تفکر خیامی در رباعیاتی که با ابراز اطمینان به وی نسبت داده شده است، در حدود ۱۵۰ یا ۱۵۵ رباعی از دیگر رباعیات به تفکرات وی نزدیکتر است. فاضل محترم آقای محمد مهدی فولادوند ۱۵۵ قطعه رباعی در بخش اول به عنوان «رباعیات کم و بیش خیام وار» آورده‌اند و ۹۵ قطعه در بخش دوم آورده‌اند و می‌گویند «در ۹۵ رباعی که نگارنده در بخش دوم کتاب خود گسرد آورده‌ام طبعاً عده‌ای متعلق است به مکتب خیام و یکی دو رباعی نیز شاید اصلاً قبل از عصر خیام گفته شده باشد. به همین دلیل است که بنده مشخصاً میل دارم این رباعیات را رباعیات مبتفرقه یا مشکوک نام گذارم».

تحقیقات فروغی و دکتر قاسم غنی مخصوصاً با توجه به متانت روش شناخت

شخصیتهای چشمگیر نیز، قابل دقت و بررسی می‌باشد. این دو محقق تعداد رباعیات منسوب به خیامی را پس از تحقیقات مفید در مقدمه کتاب *دبایعات حکیم عمر خیام* نیشابودی از ص ۱ تا ص ۶۸، تعداد ۱۷۸ ذکر کرده‌اند. در کتاب *دبایعات عمر خیام* که زیر نظر یوگنی برتلس جمع‌آوری شده است تعداد ۲۹۳ رباعی ثبت شده است. در کتاب *نزهة المجالس* بنا به نقل فروغی و دکتر قاسم غنی سی‌وسه رباعی به خیامی نسبت داده شده است. بهر حال، اتفاق کلمه‌ای بر تعداد حقیقی رباعیات خیامی وجود ندارد و با توجه به عواملی متعدد که محققان در این موضوع می‌گویند، اتفاق نظر مزبور غیر ممکن به نظر می‌رسد. بهر حال تحقیق در تعداد رباعیات از دایره مباحث ما در این کتاب بیرون است. هدف ما در این کتاب، بررسی مضامین رباعیات منسوب به خیامی از دیدگاه فلسفی و علمی و رابطه آنها با شخصیت عالم و فیلسوف خیامی است. برای بررسی و تحقیق درباره شماره رباعیات و آن رباعیاتی که مطمئناً از عمر بن ابراهیم خیامی و آن دسته از رباعیات که مظنون یا مشکوک است به کتاب خیام شناسی آقای محمد مهدی فولادوند که تحقیقات عمیق و بسیار خوب درباره رباعیات نموده‌اند، و همچنین به کتاب *دبایعات حکیم عمر خیام* نیشابودی، تألیف محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی مراجعه شود. بطور کلی تعدادی رباعیات با مضامینی که در بحث بعدی خواهیم گفت، به خیامی نسبت داده شده و به صورت یک مکتب یا یک رشته تفکرات مربوطه در آمده است، مورد بحث ما در این کتاب خواهد بود و ما در حقیقت آن مضامین را مورد تحقیق و بررسی قرار خواهیم داد و سپس رابطه آنها را با شخصیت فلسفی و علمی عمر بن ابراهیم خیامی در نظر خواهیم گرفت. خواه همه آن رباعیات با آن رشته تفکرات که در بردارد واقعاً از عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند بوده باشد و یا هیچ یک از آنها مربوط به شخصیت مزبور نبوده باشد و یا تعدادی از آنها از آن وی بوده باشد.

نظیر این کاری که مامی خواهیم درباره رباعیات منسوب به خیامی انجام بدهیم همان است که جلال‌الدین محمد مولوی درباره سخن *سبک* و *کودکانه‌ای* که به

جالینوس نسبت داده شده است، انجام داده است. سخن عامیانه‌ای که به جالینوس نسبت داده شده است، اینست که او گفته است: «من آنقدر باین زندگی دنیوی عشق و علاقه دارم که

راضیم از من بماند نیم جان که ز . . . استری بینم جهان»

مولوی در انتقاد از این سخن می‌گوید: اگر این سخن عامیانه را جالینوس گفته است، پاسخ او چنین است و اگر جالینوس آنرا نگفته است، بلکه کسی دیگر گفته است، من پماسخ آن‌گوینده را می‌گویم هر کس که باشد. ایات مربوطه مولوی چنین است:

ایضاً

آنچنانکه گفت جالینوس راد

از هوای این جهان و از مراد

راضیم کز من بماند نیم جان

که ز . . . استری بینم جهان

گویا جالینوس مانند یث پرنده ضعیف :

گربه می‌بیند بگردد خود قطار

مرغش آیس گشته بوده است از مطار

یسا عدم دیده است غیر این جهان

در عدم نادیده او حشرعیان

وضع این جالینوس همان وضع جنین است که کرم الهی با جلوه قانون طبیعی می‌خواهد آن جنین را بیرون بیاورد، آن جنین از بیرون آمدن امتناع می‌ورزد:

چون جنین کش می‌کشد بیرون کرم  
می‌گریزد او سپس سوی شکم  
لطف، رویش سوی مصدر می‌کند  
او مقرر در پشت مادر می‌کند

منطق این پس پس رفتن:

که اگر بیرون نهم زین شهر گام  
ای عجب دیگر نبینم این مقام  
برای چسبیدن به درون شکم مادر راه دیگری هم وجود دارد  
یا دری بودی در این شهر و خیم  
تا نظاره کرد می‌اندر رحم  
یا چو چشم سوزنی را هم بسدی  
که ز بیرون آن رحم دیده شدی  
این جنین هم غافل است از عالمی  
همچو جالینوس اونسامحرمی

بینوا نمی‌داند که خود آن رحم با تمام موجودیتش جزئی از عالم بیرونی است که لطف الهی می‌خواهد او را وارد همین عالم نماید.

او نداند کان رطوباتی که هست  
 آن مدد از عالم بیرونی است  
 آنچنانکه چار عنصر در جهان  
 صد مدد دارد ز شهر لامکان  
 آب ودانه در قفس گریافته است  
 آن ز باغ و عرصه‌ای در تافته است  
 جانهای انبیا بینند باغ  
 زین قفس در وقت نقلان و فراغ  
 پس ز جالینوس و عالم فارغند  
 همچو ماه‌اند و فلکها بازغند  
 «راضیم کز من بماند نیم جان  
 که ز... استری بینم جهان»

اگر این مطلب را جالینوس نگفته و این يك افترائیست که به وی بسته‌اند

ورز جالینوس این قول افتریست  
 پس جوابم بهر جالینوس نیست  
 این جواب آنکس آمد کاین بگفت  
 که نبودستش دلی با نور جفت  
 گوینده این سخن هر کس که باشد:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو  
 چون شنید از گربگان او عرجوا

زان سبب جانش وطن دید و قرار  
 اندرین سوراخ دنیا موش‌وار  
 هم درین سوراخ بنائی گرفت  
 درخور سوراخ دانائی گرفت  
 پیشه‌هایی که مراورا در مزید  
 اندرین سوراخ کارآید گزید  
 زانکه دل بر کند از بیرون شدن  
 بسته شد راه رهیدن از بدن  
 عنکبوت ار طبع عنقا داشتی  
 از لعابی خیمه کی افراشتی

پس برای تحقیق و ارزیابی رباعیات نخست یکبار خود رباعیات را با قطع نظر از آنکه گوینده آنها کیست، مورد مطالعه و اندیشه قرار بدهیم.

این يك امر طبیعی است که معمولاً سخنانی که به شخصیت‌های بزرگ نسبت داده می‌شود، پرده‌ای از عظمت آن شخصیت بر روی سخنی که به او نسبت داده شده است کشیده می‌شود، یا به عبارت دیگر: عظمت شخصیت آن سخن را امضاء می‌کند و برای مردم معمولی چنان اهمیت پیدا می‌کند که جایی برای چون و چرا نمی‌گذارد. و بالعکس اگر گوینده سخنی با عظمت، از انواع معرفت اطلاعاتی نداشته باشد مردم معمولی و حتی متاسفانه گاهی ارباب معرفت و صاحب‌نظران نیز آن سخن را مورد اهمیت و توجه قرار نمی‌دهند. در صورتیکه منطق واقع‌یابی چنانکه در سخنان امیرالمؤمنین (ع) آمده است، چنین اقتضاء می‌کند که ما بخود سخن ابراز شده توجه کنیم نه به گوینده آن (أَنْظُرُ إِلَى مَا قَالُوا لِي مِنْ قَالٍ) و (يُعْرِفُ الرَّجَالُ بِالْحَقِّ وَلَا يُعْرِفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ) (.....). این اصل، مأخوذ از کلام خداوندی در آن آیه مبارکه است

که می‌فرماید: قَبِيْرٌ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ اَلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (سوره زمر، آیه ۱۶ و ۱۷) (بشارت بسته آن بندگان مرا که سخن می‌شنوند و نیکوترین آن سخن را پیروی می‌نمایند) ولی عملاً مردم تحت تأثیر شخصیتها قرار می‌گیرند و قدرت تجرید سخن از گوینده‌اش را ندارند. بهر حال، اگر ما بخواهیم ارزیابی صحیحی دربارهٔ رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی داشته باشیم، طبق منطق واقع‌یابی، نخست یکبار خود رباعیات را که با کمال فصاحت سروده شده‌اند، با قطع نظر از آنکه گویندهٔ آنها چه کسی یا چه کسانی هستند باید مورد مطالعه و اندیشه قرار بدهیم. به نظر می‌رسد اگر خود رباعیات را با قطع نظر از گویندهٔ آنها مورد مطالعه و تفکر قرار بدهیم، نه تنها هیچ مسئله‌ای از مسائل هستی‌شناسی و حیات و فلسفه آن‌را حل و فصل نمی‌کند، بلکه با توجه دادن مطالعه‌کننده به یک عده پدیده‌های محسوس و جریانات مشهود در زندگی و جهان عینی، مسائل را منتفی می‌سازد. و همه‌مامی‌دانیم که منتفی ساختن مسئله غیر از حل آن است. به عنوان مثال: اگر فرض کنیم که برای ما این مسئله مطرح است که «عقل انسانی چه مقدار می‌تواند در کشف و اقیعات مؤثر باشد؟» ممکن است ما با رویارویی با چنین مسئله‌ای، در صدد شناخت عقل و چگونگی ارتباط آن با اقیعات و وسائلی که مابین عقل و آن اقیعات دخالت می‌کنند و همچنین آزمایشهایی که بتواند صحت و بطلان ارائهٔ اقیعات را به وسیلهٔ عقل اثبات، نماید، برآمده و به نتایج منطقی آنها برسیم. در این صورت ما در حل مسئلهٔ مزبوره فعالیت نموده و راه منطقی حل آن را پیموده‌ایم. و ممکن است ما در برابر این مسئله بگوئیم: اصلاً عقل و فعالیت‌های آن خیالاتی بیش نیستند، زیرا گاهی برخلاف تمایلات و هوی و هوسهای ما حکم می‌کند. و گاهی به خطا می‌رود. در این صورت ما اصل مسئله را منتفی ساخته‌ایم، نه اینکه آن‌را حل و فصل نموده‌ایم. می‌توان گفت: آن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی که تکیه‌گاه پوچ گرایان ولذت پرستان‌ودم‌گرایان (کسانی که می‌گویند فقط دم را باید غنیمت شمرد) و شکاکان قرار گرفته‌است، مسائل مربوط به هستی‌شناسی و حیات و فلسفه آن را نفی می‌کند نه اینکه آن‌ها را حل



وفصل نماید. به عنوان مثال رباعی زیر را در نظر می گیریم تا ببینیم چه مسئله ای در این رباعی طرح شده و با چه پاسخی آن را حل نموده است:

در دائره‌ای کامدن و رفتن ماست  
آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است  
کس می نزند دمی در این معنی راست  
کس این آمدن از کجا و رفتن به کجاست

در این رباعی این مطالب مطرح شده است :

(۱) ما انسانها در جهان هستی به وجود می آئیم و سپس می رویم؛  
(۲) برای این دائره‌ای که آمدن و رفتن ما در آن انجام می گیرد نه آغازی دیده می شود و نه پایانی.

(۳) هیچ کس نیست که واقعیت این آمدن و رفتن را که «از کجا می آئیم و به کجای می رویم» سخنی راست و صحیح بگوید. این سه مطلب در منطق (الفاظ عینی) رباعی فوق وجود دارد.

(۴) این سؤال بطور جدی مطرح است که از کجا آمده ایم و به کجا می رویم، به اضافه سؤال سوم که می گوید: «برای چه آمده ایم؟» و باید ما انسانها به يك پاسخ قانع کننده درباره این سئوالات برسیم. این مطلب چهارم در منطق الفاظ رباعی نیست ولی طرح سؤال و مفهومی از مصراع سوم می تواند همین مطلب را هم در رباعی اثبات نماید.

اکنون باید ببینیم عمر بن ابراهیم خیامی و به عبارت صحیح تر «گوینده رباعی»

۱. مقصود از خیامی و عمر بن ابراهیم خیامی در این مباحث «گوینده رباعی مورد بحث است هر کس که باشد.»

درباره مطالب مزبور کدامین حقیقت را بر معرفت ما می‌افزاید؟ آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این حقیقت بسازد که موجوداتی به نام انسان در این دنیا زائیده می‌شوند و چند صباحی کم و بیش در این دنیا زندگی می‌کنند و می‌روند؟ اینکه نیازی به گفتن و تذکر دادن ندارد آن هم از شخصیتی مانند عمر بن ابراهیم که آثار فلسفی و حکمی از او برای مایادگار مانده است. زیرا هر کسی که از اندک فعالیت حسی و مغزی برخوردار باشد این آمدن و رفتن را می‌بیند. آنچه که می‌تواند به عنوان مسئله طرح شود و خواه ما آن را طرح کنیم یا نکنیم آن مسئله وجود دارد، اینست که آیا خود آغاز وجود انسان از عناصر طبیعی و تحول تکاملی آن برای رسیدن به رشد و تکامل مغزی و روانی را می‌توان در این جمله که «در دایره ای کامدن و رفتن ماست» بیان کرد؟ اگر کسی از جریان به وجود آمدن انسان در این خاکدان و از صدها استعداد که در نهاد او تعبیه می‌شود و امکانات شگفت انگیزی در این زندگانی پیدا می‌کند چشم بپوشد و فقط این پدیده را ببیند که انسانها زائیده می‌شوند و پس از طی سالیان عمر به زیر خاک می‌روند، قدرت اظهار نظر درباره انسان و جهان را ندارد چه رسد به اینکه با کلمات پرطمطراق فیلسوف و دانشمند و حکیم نیز به رخ انسانها کشیده شود. آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این واقعیت بسازد که هیچ يك از افراد انسانی آغاز و پایان این دایره یا به عبارت صحیح تر آغاز و پایان این جهان را نمی‌بیند؟

این مسئله هم به قدری روشن است که مانند مسئله اول هیچ نیازی به گفتن ندارد. آنچه که به عنوان مسئله در این مورد وجود دارد اینست که آیا ناپیدا بودن ابتداء و پایان جهان می‌تواند اثبات کند که جهان ابتداء و پایانی ندارد؟ اگر گفته شود: «آری»، چون ابتداء و انتها بر سرای من ناپیدا است و من آن دورا نمی‌بینم، پس برای جهان ابتداء و انتهای نیست» گویند، ه این سخن که واقعیت را در محسوسات و دریافت شده‌های عینی محدود می‌کند، باید اصل مبنای علوم و معرفت بشری را که قوانین حاکم بر هستی و روابط موجود میان اجزای تشکیل دهنده آن قوانین است، منکر شود، زیرا

هیچ يك از آنها قابل مشاهده و لمس نیست. بنابراین، از اینکه ما بدایت و نهایتی برای جهان نمی بینیم، دلیل آن نیست که جهان از هر دو طرف بسی نهایت است، به اضافه دلائل علمی (مانند محدودیت عمر انفجار کهکشانیها که کیهان فعلی را به وجود آورده است) و آن دلائل عقلی که بر تنهایی جهان هستی وجود دارد و اگر کسی از ناپیدا بودن بدایت و نهایت جهان بخواهد نامتناهی بودن جهان را نتیجه بگیرد، قطعاً از فعالیت تجریدی ذهن که می تواند تا بینهایت امتداد بسازد استفاده می کند نه از واقع بینی. قدرت تجرید و سازندگی مغز بشری بدون تکیه بر واقعیات عینی حتی يك موجود جزئی مشخص را مانند این قلم که من با آن می نویسم تا بینهایت بزرگ می کند و تا بینهایت برای این قلم جزئی و مشخص که از نظر علمی به هیچ وجه قابل تکرار نیست، افراد می تراشد، بنابراین، با هیچ منطق علمی نمی توان از ناپیدا بودن ابتداء و انتها عبرای جهان، بینهایت بودن آن را نتیجه گرفت.

خیامی در مصرع سوم می گوید: «کس می نزند دمی در این معنی راست»  
دومسئله در اینجا مطرح است:

مسئله یکم) گمان نمی رود عمر گویندهٔ رباعی اگر چه نسبتاً طولانی بوده است، به صد سال رسیده باشد، با این حال ما فرض می کنیم عمر این شخصیت از صد سال هم گذشته، دو یست یا سیصد سال در این دنیا عمر کرده است، آیا همهٔ تراوشات مغزی انسانها را اعم از انواع اندیشه ها و تعقلها و احساسات و دریافته ها و تحقیقات و تجارب که تا دوران خیامی در تاریخ بشری بروز کرده است، می توان در سیصد سال شناخت و مورد تحقیق قرار داد؟ آیا فقط برای شناخت مکتبهای جهان بینی که در شرق و حتی در جوامعی که خیامی در آنها زیسته است وجود دارد، صدها سال کوشش و صرف زمان لازم نیست؟ پس از کجا برای خیامی اثبات شد که «کس می نزند دمی در این معنی راست»؟

بسیار خوب، فرض می کنیم که تا زمان خیامی هیچ کس معنایی صحیح درباره

مسئله‌ای که خیامی طرح کرده است، نگفته است، چرا خود خیامی در این مسئله فکرنمی‌کند؟ آیا او هم از ناتوانان در تفکر، پیروی نموده است؟

مسئله دوم) آیا جریان نظم‌شگفت‌انگیز و قانونی بودن همه پدیده‌ها و واقعیات هستی در همه قلمروها با صدائی بلند نمی‌گوید که

کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی

در توضیح این مسئله که بازی بدین درازی و نظم معنی ندارد، راسل مطلبی جالب گفته است و ضمناً مطلبی شبیه «کس می‌نزند دمی در این معنی راست»، بیان داشته است. عبارت راسل چنین است: «ما فی المثل به کرم‌سازادی شباهت داریم که در میان يك عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به قواعد مربوطه واقف شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کرم‌سازاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درک کند، کم‌کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوک‌انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نمایندگی چیزهایی کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند ولی ادراک ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن برای او غیر ممکن است. حال دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به این است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به مشخصات ریاضی آنها پی ببریم، اما استنباط ما از اینکه این نتها نماینده چه چیزهایی هستند؟ بیشتر از حدود استنباط آن شخص درباره اینکه نتهای موسیقی معرف چیزی بغیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست.»<sup>۱</sup> سپس راسل مطلبی شبیه به «کس می‌نزند دمی در این معنی راست» گفته است که بدین قرار است:

۱ و ۲. مفهوم نسبیت انشتین و نتایج فلسفی آن، بقلم برتراند راسل. ترجمه مرتضی طلوعی، ص ۲۳۱.

«حتی آن کرما در زاد از یک لحاظ هم بر ما رجحان دارد و آن اینکه ما از زندگی در میان یک عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه ما درباره درک نتهای طبیعت کوهستیم، استادی در کنارمانیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاباً با ایماء و اشاره ما را برای ادراک کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند.»

اگر گوینده رباعی فقط بخواهد دم را غنیمت بشمارد و مانند راسل مبنای حیات را به لذت جویی و لذت‌یابی قرار بدهد، صدا و سخن بیدارکننده و تفسیرکننده حیات هرگز به گوش او و امثال راسل نخواهد رسید. و ما از وجدان اینگونه اشخاص می‌خواهیم که با گرفتن گوش خود (برای نشنیدن سخنان هشداردهنده وجدان و پیامبران الهی) به دیگران تعیین تکلیف و توصیه نفرمایند که شما هم نشنوید. گوینده رباعی در مصرع چهارم می‌گوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست» که با در نظر گرفتن مصرع سوم رباعی، معنی چنین می‌شود که هیچکس در این جریان «آمدن و رفتن» و تعیین اینکه «از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم» سخن راست نمی‌گوید. آیا بشردر درون خود احساس اشتیاق به کمال می‌نماید؟ قطعاً آری، زیرا اگر چنین احساسی اصیل وجود نداشت، این همه پیشرفت در علم و ادب و هنر و صنعت و غیر ذلک صورت نمی‌گرفت و آن همه شخصیت‌های رشد یافته و کمال یافته که قطعاً گوینده رباعی خود را یکی از آنان می‌داند که با یک حالت اشراف و احاطه بر هستی سخن می‌گوید، به وجود نمی‌آمدند. آیا این کمال که مورد اشتیاق جدی همه آدمیزادگان است، می‌تواند در آن مزایای ظاهری و محدود که بشر تا امروز به دست آورده، خلاصه شود؟ آیا گوینده رباعی نمط‌های آخر اشادات را که معلمش ابن سینا نوشته مطالعه نموده است که انسان به چه درجه‌ای از کمال می‌رسد؟

حال باید گفت: با وجود این واقعیات و مسائل جدی، رباعی مورد بحث چه معرفتی به ما بخشیده است که نیازی به آن واقعیات و مسائل نداشتیم؟ ضمناً در تحلیل رباعی ملاحظه شد که کمترین فعالیت مغزی مثبت در مغز گوینده رباعی در باره

واقعیات و مسائل فراوانی انجام نگرفته است، بلکه مسئله یا مسائل را با يك «نمی بینم» و «نمی شنوم» منتفی ساخته است. خلاصه همانطور که در عنوان مبحث مطرح کردیم، ما باید رباعیات را یکبار با قطع نظر از اینکه گوینده آنها يك فیلسوف و دانشمند است، یا يك انسان معمولی، مورد مطالعه و دقت قرار بدهیم، آنگاه با اسناد به گوینده آنها نیز بررسی نماییم.

## علت جذابیت رباعیات منسوب به خیامی

در مبحث گذشته تا حدودی روشن شد که اگر رباعیات را از فیلسوف و دانشمند حکیم عمر بن ابراهیم خیامی جدا کنیم و فقط خود آن رباعیات را در نظر بگیریم، هیچ مجهولی را حل نکرده و هیچ علمی بر معرفت بشری نیفزوده است. و اثبات کلی این مسئله در این بخش از کتاب که به ارزیابی و تحقیق در محتویات رباعیات اختصاص دارد روشن خواهد گشت. یعنی در این بخش خواهیم دید که رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی نه تنها یک مجهول راهم حل ننموده است، بلکه کاری که کرده است، بر تشویش و اضطراب مغزهای ضعیف افزوده است. در این مبحث می خواهیم علت یا علل اساسی جالبیت و گیر بودن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را مطرح کنیم. نخست یک مطلب بسیار با اهمیت را که در بخش دیگر کتاب در مباحث مربوط به روحیه مذهبی خیامی آورده ایم، در اینجا هم متذکر می شویم و از مطالعه کنندۀ محترم تقاضا می کنیم این مطلب را با دقتی بیشتر مورد توجه قرار بدهد:

اعتبار و ارزش بزرگ خیامی مستند به آثار فلسفی و علمی او است و بدینوسیله رباعیات وی دارای اعتبار و ارزش شده و مورد توجه مردم فراوان مخصوصاً در دورانهای اخیر گشته است. و هنگامی که رباعیات متکی به شخصیت خیامی را که

متکی به فلسفه و علم است، مورد مطالعه و دقت قرار می‌دهیم، به جهت دستور به پوچ-گرایی و بی‌منا بودن هستی و قوانین آن که در آن رباعیات وجود دارد، علم و فلسفه خیامی از اعتبار و ارزش می‌افتد و به دنبالش شخصیت خیامی نیز سقوط می‌کند. اینست معنای سطح‌نگری در ارزیابی شخصیت‌های چشمگیر و ساقط نمودن آنان از قابلیت راهنمایی و رهبری. حال ببینیم علت و یا عوامل جالب بودن خود رباعیات منسوب به خیامی چیست؟

۱) گوینده رباعیات قیافهٔ احاطه و اشراف در بارهٔ مطالبی که ابراز می‌کند از خود نشان می‌دهد. این قیافه در مطالعه‌کننده و شنونده‌ای که اطلاعاتی از واقعیات و حقائق مربوط به مطالب طرح شده در رباعی ندارد، فوق‌العاده جاذب و مؤثر است. در رباعی زیر دقت فرمائید:

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی

وز هفت و چهار دائم اندرتفتی

می‌خور که هزار بار بیشتر گفتم

باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

اگر اندک دقتی در محتوای رباعی مزبور نمایم، خواهیم دید کمترین ارزش علمی و فلسفی در این محتوی وجود ندارد. موضوع چهار عنصر (آب، آتش، خاک و باد) یا چهار آخشیح (اضداد چهارگانه: صفر، سوداء، بلغم و خون) امروزه از میدان علم خارج گشته است، زیرا هیچ‌یک از آنها عنصر به معنای علمی آن نیست و همچنین چهار آخشیح هم از دیدگاه علم پزشکی مستندی ندارد.

همچنین هفت چه به معنای هفت اعضاء ظاهری باشد (سر با گردن، سینه و آنچه در آن است، پشت و آلت تناسل، دودست و پای) و یا هفت اعضای درونی (دماغ، دل، جگر، سپرز، شش، زهره و معده) و بنا بر تفسیری دیگر: چشم، گوش، زبان، بطن، فرج،



دست و پا، يك مفهوم پیش پا افتاده است مثل اینکه بگوئیم: انسان دو چشم دارد، يك موضوع علمی حل کننده مشکلی نیست. با اینحال ما از این بی ارزشی قطع نظر می-کنیم و می پردازیم به مجموع رباعی، محتوی اینست که ای انسان که نتیجه چهار هفته معطل مباش، شراب بخور و خودت را تخدیر کن، من بیش از هزار بار به تو گفته ام: اگر رفتی باز دیگر به این زندگانی بر نخواهی گشت. از گوینده رباعیات باید پرسید که اینکه به ما بیش از هزار بار توصیه فرمودی که می بخوریم زیراپس از رفتن از این دنیا بر نخواهیم گشت، آیا دلیلی هم دارد یا باید فرمایش جنابعالی را تعبداً بپذیریم که وقتی که از این دنیا رفتیم، برگشت نخواهیم داشت! آیا شما جز اینکه ندیده اید، دلیل دیگری هم دارید؟ لطفاً آن دلیل را به ما ارائه بدهید. آیا احتمال نمی دهید که خود میگساریها است که انسانها را از دریافت واقعیات پشت پرده و برقرار ساختن ارتباط با ابدیت محروم می سازد؟ آیا احتمال نمی دهید که اگر بشر خود را با میگساریها و دیگر وسائل تخدیر، در نا آگاهیها غوطه ورنسازد، در حدقانع کننده ای به مشکلات خود پیروز می گردد؟

(۲) آنچه که در این رباعیات دیده می شود، عبارتست از محسوسات ظاهری زندگی و معلومات سطحی که برای اکثریت مردم قابل درك است، مانند گذشت عمر و پژمردن طراوتها و فرونشستن لذائذ جوانی و زوال نیروها و غیر ذلك. ولی چنانکه در بررسی و نقد رباعیات مربوطه خواهیم دید: گوینده این رباعیات با يك چشم بسه پدیده های مزبور نگریده است، زیرا اگر ژرف تر در آن پدیده های مانی نگریم، به همان اندازه که از جهل و تاریکی و زشتی و پژمردن طراوت و از بین رفتن جوانی و وجود غم و اندوه ناله می کند و وجود آنها را دلیل پوچی زندگی تلقی می کند، می توانست به حد لازم و کافی علم بشری را هم که با کمال محدودیتش، وی را با طبیعت و همنوعانش در بیشترین تأثیر و تأثر قرار می دهد، بردریاها مسلط می گردد، امروزه فضاها را درمی نوردد، منظور نماید، روشناییهای متنوع درونی و برونی را هم ببیند، انبیاء و اولیاء و اوصیا و حکماء را با درونهای روشن و ملکوت هستی را با نمود روشن مورد توجه

قرار بدهد، همینطور زیباییهای متنوع را که در سطح محسوس طبیعت و انسانها است و زیباییهای معقول را که در نسبت نمودهای نگارین طبیعت و انسان احساس می‌شود، ببیند. و ارزش واقعی جوانی و شادیهی و لذائذ گوناگون را هم ببیند و این امور مثبت و مورد علاقه و اشتیاق را هم دلیل معنی‌دار بودن انسان و جهان تلقی نماید.

۳) در این رباعیات چنانکه خواهیم دید دستورات و توصیه‌هایی برای ادامه نادانی و فرورفتن در بیخبری داده شده است مثلاً بدین نحو که چون اسرار هستی معلوم نخواهد گشت، پس سبویی بردار و سراغ کنار چشمه ساری را بگیر و ضمناً شاهد رعنا را هم فراموش مکن!

در بررسی این گونه رباعیات، روحیه ضد علمی و واقع نگری بودن آنها را به‌طور مشروح توضیح خواهیم داد.

پیش از آنکه به تحلیل رباعیات بپردازیم، يك مثال کاملاً ساده بیان می‌کنیم که در توضیح بحث ما بسیار مؤثر است و این مثال از اریک نیوتن است: «بانوی خانه داری که بازوهای خود را در توده‌ای متشکل از دهها هزار حباب صابون فرومی‌برد و به جای آنکه با کمال احتیاط از وارد آوردن هر نوع فشار جزئی که موجب برهم زدن فشار سطح خارجی آنها گردد، با کمال شهامت پیراهن شوهر خود را در میان آن توده حبابها به حرکت درمی‌آورد، يك سلسله جنبشهای ناپایدار به وجود می‌آورد که گرچه هنوز هم در زیر قوانین ریاضی قرار دارند، لیکن ریاضیدانی که بخواهد ضابطه‌های آن جنبشها را تعیین نماید، با شتابی بیشتر از معمول رهسپار مرگی زودتر از معمول می‌سازد.»<sup>۱</sup>

در رباعیات منسوب به خیامی ما با چنین وضعی رویاروی هستیم، مثلاً در این رباعیات می‌بینیم که می‌گوید: بهار آمد، بر خیزید و سبویی بردوش نهاده و برویم در کنار منظره زیبائی، می‌بنوشیم و با شاهدهی زیبا هم صحبت شویم و غمهای جهان را

۱. معنای زیبایی، نوشته اریک نیوتن، ترجمه آقای پرویز مرزبان، ص ۷۰.

به باد فراموشی بدهیم.

درک مفاهیم مزبور یعنی انسان در فصل بهار در کنار چمن زیبا با زیبارویی رعنا ساغری بر لب داشته باشد، برای برخی از اشخاص، آرمان بسیار مطلوب در زندگی است، هیچ جای تردید نیست، ولی شناخت اینکه توالی فصول مربوط به حرکات واحدهای منظومه شمسی است و این حرکات در مجموع کیهان که معنایی بسیار بزرگ دارد و آن معنی وابسته به یک نقشه کلی در جهان هستی وابسته به هستی آفرین است، به کلی به کنار گذاشته شده است و همچنین این حقیقت که مبارزه با هشیارها بوسیله مواد مخدر برای انسانی که

چون سرو ماهیت جان مخبر است

هر که او آگاه تر با جان تر است

زیر پا گذاشته شده است، و نیز اینکه خلاصه کردن معنای حیات در همنشینی با زیبارویی رعنا که درک زیبایی دروی فقط برای تحرك بیشتر برای اشباع غریزه جنسی بوده و هرگز نباید به عنوان نمودی نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است، مورد توجه قرار بگیرد، مساوی اسقاط عظمت زیبائیهای محسوس و معقول است، نادیده گرفته شده است.

با این بیان که طرح کردیم، بازی با آنهمه حقائق و واقعیات به وسیله چند مفهوم سطحی و بی اساس مانند کار آن کدبانو است با انبوهی از حبابهای صابون که نمی داند آن حبابها با اشکال و موقعیتهای متنوع منشأ چه مسائل ریاضی است. یک مثال ساده دیگر هم در این جامتد کرمی شویم که می تواند توضیحی برای اغلب رباعیات منسوب به خیامی بوده باشد. نخست این دو بیت زیر را بخوانیم:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود

گر تو اش بالش کنی هم می شود

لیک از او مقصود این بالش نبود

علم بود و دانش و ارشاد وسود

(مولوی)

چنانکه با عظمت‌ترین کتاب‌را که بر فرض تمامی دانشهای جهان را در آن نوشته باشند به جای بالش زیر سر گذاشته و به خواب عمیق فرو رویم، آن کتاب هیچ سروصدا و اعتراضی به راه نمی‌اندازد. همچنین اگر کسی حیات انسان و عقل و هوش و وجدان و دیگر استعداد های خود را فقط برای ساختن جهان به شکل موجودی که وسیله زندگی نا آگاهانه او بوده باشد، به کار برد، هیچ داد و فریاد و اعتراضی سر نمی‌دهند که ای نادان چکار می‌کنی! ما وسایل ترقی و تکامل تو هستیم، نه موادی برای تخدیر تو. و بهر حال، چنانکه در تحلیل رباعیات خواهیم دید: کاری که سراینده آن رباعیات انجام داده است، اینست که گاهی به گوشه‌هایی از جلد زیبای کتاب هستی نگریسته و تعدادی عکسهایی را در صفحات کتاب تماشا کرده، گاهی دیگر سطرهایی را در کتاب خوانده و موقعی که به جملات مشکل آن رسیده است کتاب را بسته و سر روی آن نهاده است. و مانند برخی از اشخاص که حال و حوصله یا توانایی خواندن کتابی را ندارد، چشمش فقط به دنبال اشعاری زیبا که در آن کتاب آمده است، می‌گردد، کتاب هستی را مورد مطالعه قرار داده است. بعضی اوقات هم شناخت کتاب هستی او را خسته کرده است، از اینرو توصیه می‌کند که کتاب را کنار بگذارید و سبورا بردارید برویم به سوی سبزه-زارها و کنار چشمه سارها که:

در پرده اسرار کسی را ره نیست

زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست

جز در دل خاک تیره منزلگه نیست

می‌خور که چنین فسانه‌ها کو ته نیست

اما چنانکه در مباحث مربوط به تحلیل و تفسیر رباعیات خواهیم دید، سرایندهٔ رباعیات که به نام خیام مشهور شده است، خلاف شکاکیت و پوچ‌گرایی را هم در رباعیات خود آورده است که به اضافهٔ ناسازگاری رباعیات با آثار فلسفی و علمی خیامی، تناقضی هم میان خود رباعیات به وجود آورده است.

آیا اصالت با جالب بودن است یا واقعیت و حقیقت؟

گفتیم که رباعیات منسوب به حکیم عمر بن ابراهیم خیامی با نظر به الفاظ زیبا و با نظر به معانی آنها جالب و گیر است و بدین جهت است که مفردات و ترکیبات وارده در شعر قابل فهم و دور از پیچیدگی و مشکلاتی است که در اشعار شعرائی مانند منوچهری، انوری و خاقانی وجود دارند. اما عوامل جالب بودن آنها در مباحث رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده است، سه عامل است که متذکر شدیم و حتماً مطالعه‌کنندهٔ محترم به آن مبحث مراجعه فرماید.

حالا می‌خواهیم به این مسئله پردازیم که آیا آنچه که اصالت دارد، جالب بودن و شگفت‌انگیز بودن است یا واقعیت و حقیقت بودن؟ قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگر جز واقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، از عمده‌ترین دلایل تکامل انسان است، ولی مردم معمولاً به آنچه که جالب است بیشتر می‌گردند و بیشتر اهمیت می‌دهند، تا واقعیات محض. به عنوان مثال:

این رباعی برای اکثر مردمی که اهمیتی برای پاسخ به چون و چراهای حیات نمی‌دهند بسیار جالب است:

من هیچ ندانم که مرا آنکس سرشت

از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت

جامی و می و بربطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقدو، ترا نسبه بهشت

واقعیتی که به وسیلهٔ عقول سلیمه و وجدانهای پاك و پیاهبران الهی برای بشریت مطرح شده است اینست که ایمان و عمل صالح و حیات مقرون با تقوی، بهشت ابدی را به عنوان نتیجه‌ای که خدا وعده فرموده است، دردنبال دارد، چنانکه کفر و ارتکاب زشتیها، عذاب الهی را که آن هم نتیجهٔ اعمال خود انسان است در دنبال خواهد داشت، به اضافهٔ رحمانیت خداوندی که دربارهٔ مخلوقات مقرر فرموده است. واقعیت درباره مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح کرده است، همین است، بنابراین، ما انسانها با نظربه عدالت خداوندی می‌توانیم بفهمیم که پایان سرنوشت ما چیست. البته این فهم و علم به درجهٔ نهائی نمی‌رسد، ولی با نظربه مطالبی که متذکر شدیم، نمی‌توانیم با نادیده گرفتن چگونگی حیاتی که آن را سپری می‌کنیم، خود را به نادانی زده و بگوئیم: چون نمی‌دانیم اهل بهشتیم یا اهل دوزخ، پس:

جامی و می و بریطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقدو، ترانسیه بهشت!

به علاوه این که علت دست بردن به جام و می و بریط بر لب کشت، در مصرع چهارم نقد بودن آنها ونسیه بودن بهشت معرفی شده است، و این معنی غیر از چهل به پایان سرنوشت (بهشت یا دوزخ) است. واقعیات در مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح نموده است، همانست که در بالا مطرح نمودیم، اما شکل رباعی از دیدگاه تنظیم الفاظ مفرد و ترکیب بندی جملات و بیان کردن خواسته‌های بی‌خیالان، چنانکه گفتیم، جالب است. ولی برای کسی که یا به واقعیتهای مزبور نادان است، و یا شهوات و فرار از هشیاریها، از عمل به آنها جلوگیری می‌کند، نه برای انسانی که می‌داند:

این جهان کوه است و فعل ماندا

سوی ما آمد نداها را صدا

و می داند که «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سوره مدثر، آیه ۳۸) (هر نفسی در گرو اندوخته خویش است) و می داند که «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زلزال آیات ۷-۸) (هر کس به قدر وزن ذره ای عمل خیر انجام بدهد، آن را خواهد دید، و اگر به قدر وزن ذره ای عمل بد انجام بدهد آن را خواهد دید).

گفتیم: قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگرچه جزو واقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، از عمده ترین دلائل تکامل انسان است. حال می خواهیم مسائلی را به طور مختصر درباره اصل مزبور بیان کنیم.

الفرد نورث و ایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه ها می گوید: «يك قضيه راست بيشتري استعداد جالب بودن دارد تا يك دروغ». تحريك وضع روانی انسانها و ایجاد هیجان در درون آنان يك پدیده جاری در اجتماعات بشری بوده است، چنانکه جلب شگفتی مردم به وسیله سخن یا کاری که انجام می شود، کاریست بسیار رایج. اگر امکان داشت که بشر می توانست هر واقعیتی را چه در مقوله سخن و چه در نمودهای عملی و فکری جالب نمایش بدهد، به توفیق بزرگی در برابر واقعیات دست می یافت ولی تا کنون چنین چیزی امکان وقوعی نداشته است، آیا این عدم امکان ناشی از اینست که واقعیتی وجود دارند که اصلاً نمی توانند به طور جالب به نمایش در آیند، یا اینکه بشر هنوز با آنهمه ادعای تکامل چنان قدرتی را پیدا نکرده است که همه واقعیات را با نمود جالب به نمایش در آورد؟ به نظر می رسد توقع اینکه همه واقعیات عالم هستی بایستی انسان را به خود جلب و او را تکان بدهد و به هیجانش در آورد و شگفتی او را برانگیزد، ناشی از دو عامل است:

عامل یکم) علاقه و اشتیاق انسان به برهم زدن یکنواختی زندگی در هر موقعیت و مرتفع ساختن ملالت یکنواختی آن است. در توجیه این خواسته روانی می توان گفت شئون حیات انسانی و هر آنچه که در دیدگاه او به طور مستمر قرار بگیرد، تدریجاً مانند این می شود که روح احساس زندانی شدن در آنها می نماید، و در صدد رهایی

از آنها برمی آید، و مسلم است که آنچه که می تواند ملائت یکنواختی زندگی را بر طرف بسازد، باید نازگی داشته باشد، و به نحوی بتواند انسان را به خود جلب کند و شگفتی او را برانگیزد.

عامل دوم) نوگرایی روح آدمی است که از رکود و جمود احساس زجر می نماید. به نظر می رسد این عامل از دیدگاه اصول بنیادین انسانی با اهمیت تراز عامل اول است. زیرا کارهایی که برای انسانها جنبه حرفه ای و عادی پیدا می کنند، اگر خواسته های طبیعی حیات مانند غذا و بهداشت و مسکن و فرهنگ به قدر ضرورت آماده باشد روح را آزار و شکنجه نمی دهند، تا بر هم زدن یکنواختی آنها برای حیات آدمی ضرورتی بوده باشد، در صورتیکه عامل دوم از عناصر اصیل روح آدمی است به قول خواجه:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی

رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی

شاعر دیگر گوید:

هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر

بار دگر نکوترش بینم از آن که دیده ام

و دیگری :

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی

و ما می دانیم که تغییرات و دگرگونیهای که در هر دو جهان درونی و برونی بطور دائمی در جریانند، اگر من انسانی بتواند معنای عمیق این تغییرات و دگرگونیها را بفهمد و ثبات خود را در گذرگاه آنها بارور بسازد، هیچ نیازی به تکان خوردن و



هیجانهای ناشی از شگفتیهای خلاف واقع نخواهد داشت، ولی به نظر می‌رسد وضع انسان امروزی با چنان آرمانی فاصله‌ای بسیار دور دارد. یعنی فاصله میان انسان امروزی مخصوصاً با حاکمیت بی‌امان زندگی ماشینی درهمه شئون انسانی، و تطبیق ثبات من در سیلگاه تغییرات و رویدادها بر حیات وی بسیار زیاد است. بهمین جهت است که انسان احتیاج شدیدی به پدیده‌ها و شنیدن گفتارهای شگفت‌انگیز اعم از اینکه مطابق با واقعیتها یا نامطابق با آنها باشد، در خود احساس می‌نماید، با اینکه همین انسان بخوبی می‌داند که همه عملیات ریاضی که به نتایج صحیح می‌رسند، واقعیت دارند، مانند عمل  $4 \times 2$  که عدد ۸ را به عنوان نتیجه نشان می‌دهد، خواه شگفتی انسان را به جهت تمایلات او برانگیزند، خواه به جهت آنکه همین عمل و نتیجه ریاضی ضروری برای او اثبات کند، ناخوشایند باشد و هیچ‌گونه جالبیتی نداشته باشد.

## ارزش علمی و فلسفی رباعیات منسوب به خیامی

در آغاز این مباحث گفتیم که ما این رباعیات را با قطع نظر از اینکه گوینده آنها کیست مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس داوری را به عهده مطالعه کنندگان محترم که با دیده تحقیق در رباعیات و بررسیها می‌نگرند، می‌گذاریم که هم آن رباعیات را بدون ارتباط با شخصیتی خاص (و فقط با توجه به محتویات خود آنها) مورد توجه و تحقیق قرار بدهند و هم با فرض اینکه گوینده رباعیات عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف الهی و ریاضیدان است.

این رباعیات را اینجانب به ترتیبی که در این قسمت ملاحظه می‌نمایید، تقسیم بندی نموده و هر دسته از آنها را که دارای محتوای خاصی است، بررسی و ارزیابی کرده‌ام.

نکته مهمی که باید مطالعه کننده ارجمند در نظر داشته باشد این است که ما رباعیاتی را که در این کتاب آورده و مورد بررسی و نقد قرار داده‌ایم به هیچوجه به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند نسبت قطعی نمی‌دهیم و حتی درصد انبثات آن هم نیستیم که چند رباعی واقعی و آسوده این شخصیت است، بلکه رباعیاتی را در این کتاب مورد بررسی و نقد قرار دادیم که مضامین آنها تا حدودی در فضای فرهنگی جامعه ما و مقداری

از افکار دیدگران به عنوان سروده‌های خیامی یا شبیه به آنها شناخته شده است. لذا می‌توانیم هدف اصلیمان را بررسی و نقد علمی و فلسفی این رباعیات قرار بدهیم بدون احتیاج به اینکه برای ما اثبات شود که سراینده آنها کیست یا کیستند؟

حقیقت هستی مجهول است، خود را برای کشف آن خسته نکنید!

تعدادی از رباعیات، همانطور که در شماره سوم از عوامل جالب بودن رباعیات اشاره کردیم، چنین توصیه می‌کند که چون حقیقت و اسرار هستی معلوم نخواهد گشت، لذا نباید دست از لذائذ و خوشیها برداشته و عمر را برای حل آنها سپری نسود:

(۱) اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگوی من و تو

چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

(۲) این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت

کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

هر کس سخنی از سر سودا گفته است

زان روی که هست کس نمی‌داند گفت

(۳) اجرام که ساکنان این ایوانند

اسباب تدرود خسر دهندانند

هان تا سر رشته خرد گم نکنی

کسان که مدبرند سرگردانند

۰۲. رباعیات را از چند نسخه مهم که از نظر کوشش و تحقیق دارای ارزش می‌باشند، انتخاب کردیم. از آنجمله: نسخه معروف محمدعلی فروغی و دکتر قاسم غنی و نسخه آقای دکتر محمد مهدی فولادوند و نسخه کلالة خاور.

(۴) آنانکه محیط فضل و آداب شدند  
 در جمع کمال شمع اصحاب شدند  
 ره زین شب تاریک نبردند؛ روز  
 گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(۵) يك روز زبند عالم آزاد نی‌ام  
 یکدم زدن از وجود خود شادنی‌ام  
 شاگردی روزگار کردم بسیار  
 درکار جهان هنوز استاد نی‌ام

(۶) هرگز دل من ز علم محروم نشد  
 کم ماند ز اسرار که معلوم نشد  
 هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز  
 معلوم شد که هیچ معلوم نشد

(۷) زین دهر که بود مدتی منزل ما  
 نامد بجز از غصه و غم حاصل ما  
 افسوس که حل نگشت يك مشکل ما  
 رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

(۸) چون نیست حقیقت و یقین اندر دست  
 نتوان به گمان تمامی عمر نشست  
 هان تا ننهیم جام می از کف دست  
 در بی خبری مرد چه هشیار چه مست

۹) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست  
 زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست  
 جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست  
 می خور که ازین فسانه‌ها کوتاه نیست

۱۰) از درس علوم جمله بگریزی به  
 و اندر سر زلف دلبر آویزی به  
 زان بیش که روزگار خونت ریزد  
 تو خون قنینه در قدح ریزی به

۱۱) شب نیست که عقل در تحیر نشود  
 وز گریه کنار من پراز در نشود  
 پر می نشود کاسهٔ سر از سودا  
 هر کاسه که سرنگون بود پر نشود

۱۲) کس مشکل اسرار ازل را نگشاد  
 کس یکقدم از دایره بیرون نهاد  
 چون می نگریم ز مبتدی تا استاد  
 عجز است به دست هر که از مادرزاد

۱۳) آنانکه ز پیش رفته اندای ساقی  
 در خاک غرور خفته اندای ساقی  
 رو باده خور و حقیقت از من بشنو  
 باد است هر آنچه گفته اندای ساقی

(۱۴) آن بی‌خبران که در معنی سفتند  
در چرخ به انواع سخنها گفتند  
آگه چونگشتند به اسرار جهان  
اول زنخی زدند و آخر خفتند

## بررسی و نقد گروه اول از رباعیات

پیش از ورود به بررسی و نقد هر يك از رباعیات این گروه، يك مقدمه ضروری را که ممکن است در بررسی همه گروههای رباعیات مفید بوده باشد، متذکر می شویم و آن اینکه: با نظر به وضع روانی کاروانیان علم و معرفت و تصریح عده ای از حکمای بزرگ، علم و معرفت چند مرحله مهم دارد.

مرحله یکم) آغاز انعکاس واقعیات در مغز انسانها. در این مرحله، آدمی به جهت عدم احاطه و اشراف بر اکثر واقعیات و محدودیت شدید آگاهیهایش از آن واقعیات و جالب بودن خود علم و معرفت، به قطع و یقینهای پی در پی دچار می شود، یعنی به هر چیزی که در ذهن او منعکس می شود یقین پیدامی کند و هرگز در صد تشکیک آن بر نمی آید، یعنی احتمال نمی دهد که روزی تضاد و تناقض این یقینها برای او آشکار خواهد گشت. به همین جهت است که با کمال اطمینان و آرامش خاطر در میان یقینها غوطه ورمی گردد و شناوری می کند.

مرحله دوم) مرحله شك و تردید است. چگونگی بروز این مرحله و آغاز آن، نقطه و کیفیت مشخصی ندارد. آنچه که مشاهده می شود، اینست که گسترش تدریجی اطلاعات از واقعیات و بروز حقایق جدید در دیدگاه علمی و معرفتی انسان، که موجب

بروز تضاد و تناقضهای پذیرفته‌های مرحله قبلی می‌گردد، آن یقینهای گذشته کم‌کم ارزش و اعتبار خود را ازدست می‌دهند و متأسفانه کاروانیان علم و معرفت اکثر تلفاتی که می‌دهند، در همین مرحله است، زیرا بسیار اندکند افرادی که بسا داشتن ظرفیت روحی و نشاط مغزی با آرامش روانی این‌گرددنه بسیار آموزنده و حساس را در پشت سر بگذارند و راهی مراحل بعدی شوند. نقش معلم و مربیان در نجات دادن رهرو طریق علم و معرفت در این مرحله سرنوشت ساز بسیار مهم و حیاتی است، زیرا اکثریت افراد متعلم و متربی به جهت بی‌اطلاعی از مراحل بعدی که علم و معرفت چهره‌زیبای خود را نشان خواهد داد و سپس وارد عالم بسیار حیات بخش ایمان خواهند گشت، در همین مرحله مدتی دست و پا می‌زنند و سپس مانند غرق شدگان، تفکرات و صدای آنان قطع می‌شود. و رهسپار کوی «هیج» و «پوچ» گرایسی گشته و سراغ خرابات سرخوشان (لذت‌گرایان)، (هدونیستها) رامی‌گیرند. هر کسی که گروههای مختلف این رباعیات را که به نام عمر بن ابراهیم خیامی در فضای فرهنگی ما وارد کرده‌اند، مورد دقت قرار بدهد، قبول خواهد کرد که گوینده یا گویندگان این رباعیات به‌عللی نتوانسته‌اند از این مرحله علم و معرفت (مرحله دوم) تجاوز کنند و به مراحل عالیتر برسند.

مرحله سوم) مرحله بسوز چهره بسیار زیبای علم و معرفت، که نقابی بسیار شفاف دارد.

در این مرحله از علم و معرفت، ابعاد و سطوح انسان و جهان بقدری روشن می‌شود که آدمی از وجود تاریکیها یا نیمه تاریکیها وحشت و هراسی به خود راه ندهد. در این مرحله ایمان به مبادی عالی هستی - و البته به خداوند دارای کمال مطلق و هدف اعلا زندگی که بدون شناخت آن، آدمی نمی‌تواند وارد حیات معقول شود - شروع می‌شود.

مرحله چهارم) مرحله رشد روحی با ایمان اعلا است که همه هستی را با فروغ الهی می‌بیند و دیوارها و سقف زندان هستی برای او چنان شفاف می‌گردد که می‌گوید:



روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس  
بسکه مستم نیست معلومم که هستم در قفس

در این مرحله است که جهان هستی حتی کوچکترین مجموعه‌ای از اجزای آن که یک انسان در آن قرار دارد، به شکل رصدگاهی برای نظاره و انجذاب به بی‌نهایت درمی‌آید.

با توجه به این مقدمه مطالعه کننده ارجمند خواهد دید که گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد از مرحله دوم علم و معرفت تجاوز نکرده‌اند. حال برای اثبات این معنی به بررسی و نقد رباعیات می‌پردازیم:

یک) در رباعی شماره (۱) چنین آمده است که «اسرار ازل را نه تودانی و نه من». اگر منظور گوینده رباعی از «اسرار ازل» اصول و واقعیات پشت پرده عالم محسوسات است، که هیچکس آنها را نمی‌فهمد، پس گوینده این علم را از کجا به دست آورده است که:

هست از پس پرده گفتگوی من و تو  
چون پرده برافتد نه تومسانی و نه من

با دقت کافی در این رباعی، می‌بینیم، چند علم در این رباعی ادعا شده است: علم یکم) واقعیات در معرفت بشری بردونوع است. نوع اول، روشن و آشکار و قابل فهم. نوع دوم، تاریک و معما و غیر قابل فهم. علم دوم) عالم هستی بر دورویه تقسیم می‌گردد: (۱) رویه پشت پرده (۲) رویه ظاهری پرده. علم سوم) گفتگویی درباره من و تو در پشت پرده در جریان است. علم چهارم) اگر پرده

برداشته شود نه توخواهی ماند و نه من (که البته این علم چهارم دارای احتمالاتی است). ادعای این علوم ولو به طور ناآگاه با شکاکیت مطلق سازگار نیست.

دو) گوینده رباعی شماره (۲) با اینکه ادعا کرده است که هیچکس نمی تواند در کشف حقیقت این دریای وجود، مطلبی قابل توجه بگوید، مانند رباعی اول، چند علم را ادعا کرده است: علم یکم، این دریای وجود از یک عالم نهانی بیرون آمده است که حداقل حکم به حدوث صوری درباره این دریای وجود را دربردارد. علم دوم، گوینده رباعی همه مکتبهها و نظرات و عقاید را از آغاز تاریخ معرفت بشری تا زمان خویش (البته با توجه به هدف گوینده تا ابد) چه در شرق و چه در غرب، همه و همه را دیده و درباره آنها با اصول و قوانین حسی و عقلی فحص و بحث نموده و نتیجه گرفته است که همه آنها از سرسودهای خیال انگیز و بیمارگونه گفته شده است! این همان ادعای نامعقول علم است که یکی از شعرای معاصر ما هم نموده است، که می گوید:

مخبران را ز دلیل امساک است      گفته‌های همه شبهتناک است

مثل اینکه شاعر ارجمند ما متوجه نبوده است که فقط برای شناخت گفته‌های یک فیلسوف و حکیم و یک دانشمند و یک ادیب مدت یک عمر معمولی (مثلاً هفتادسال) لازم است که بتوان درباره آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که برای شناخت کل عقاید و نظرات یک شخصیت و یا یک مکتب کافی است که ما اصول بنیادین آن عقیده و نظرات را بفهمیم، باز برای درک صحیح همان اصول بنیادین، زمان زیادی لازم است که بتوان درباره آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که برای شناخت نظریات و عقاید یک شخصیت به طوریکه بتوان درباره آن اصول صاحب نظر بود. نصف زمانی که برای شناخت کامل همه آن نظرات و عقاید مکتب یا شخصیت مورد نیاز است، باید صرف شود. در این فرض اگر بپذیریم که در تاریخ معرفت بشری پانصد مکتب یا پانصد شخصیت ظهور کرده اند که برای شناخت کامل اصول بنیادین هر یک از آن مکتبهها و شخصیتها ده سال باید کار شود. بنابراین هزاران سال باید یک نفر کار فکری

کند تا ادعای مزبور را بنماید.

علم سوم، واقعیتی با قطع نظر از درک و ذهنیات ما وجود دارد که نمی توان درباره آن، گفتگو کرد.

سه) محتوای رباعی شماره (۳) با در برداشتن يك مطلب موهوم، دستور به تبعیت از خرد می دهد که با همه رباعیاتی که توصیه به خوش باشی (لذت گسرابی) و «دم غنیمت شمردن» و «بی اعتنایی به همه حقایق وجود» می نماید، منافات دارد. مطلب موهوم اسناد تدبیر به کرات فضایی است که قطعاً غلط و ناشی از جهل بعضی از گذشتگان به علوم کیهانی و اصول مسلمة اسلام که اعتقاد به تدبیر و تأثیر ستارگان را در سر نوشت بشری کفر می داند.

چهار) تناقضی در رباعی شماره (۴) وجود دارد که قابل چشم پوشی نیست، زیرا گوینده در این رباعی می پذیرد که عده ای به جهت کوشش در تحصیل علوم به درجه ای می رسند که «محیط فضل و آداب می شوند»<sup>۱</sup> با اینحال در مصرع اول از بیت دوم می گوید: «ره زین شب تاریک نبردند به روز» حال که چنین است پس آنان دانشی نیندوخته اند، لذا گفته هایشان همگی افسانه بوده است. با اینحال، چگونه دارای فضل و کمال شده اند! ممکن است کسی بگوید: گوینده رباعی فرا گرفتن علوم و دانشهای رسمی را که عرفاً به آنها فضل و آداب می گویند منظور نموده است.

پاسخ این گوینده روشن است، زیرا وقتی که بپذیریم نتیجه و محصول همه آن علم نماها افسانه ای بیش نبوده است، کدامین کمال را اندوخته اند که بگوییم:

۱. يك رباعی به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است که می گوید:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل	کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل	هر بند گشاده شد مگر بند اجل

اگر این رباعی از خیامی بوده باشد، دلیل آن است که ایشان هم ادعای بزرگی داشته است. ولی این رباعی به ابن سینا و فارابی هم نسبت داده شده است.

«در جمع کمال شمع اصحاب شدند».

پنج) در رباعی شماره پنجم چهار مسئله طرح شده است: مسئله یکم، من از قیود و زنجیر عالم هستی حتی يك روز آزاد نیستم. این مسئله باین سادگی نیست که گوینده رباعی مطرح نموده است بلکه حقیقت در این مسئله چنین است: جهان هستی که ما جزئی از آن هستیم، مجرای قوانین گوناگون است و در هیچ نقطه‌ای از این جهان خلائی دیده نمی‌شود و ارتباط میان اجزاء هستی و قوانین بسیار شدید و غیر قابل گسستن است. از این دیدگاه اگر کسی بخواهد رخنه‌ای در این جهان ایجاد کند و با احساس آزادی از قانون، خوش باشد این يك خواهش کودکانه است، زیرا به قول مولانا:

رسن را میگزوی ای صید بسته      نبرد این رسن هیچ از گزیدن

چرا؟ برای اینکه به قول شیخ محمود شبستری:

اگر يك ذره را برگیری از جای      خلل یابد همه عالم سراپای

و اگر به انسان و به قدرت بسیار شگفت‌انگیز او که خدا به او عنایت فرموده است، بنگریم، خواهیم دید این انسان با آن قدرت شگفت‌انگیز به اصطلاح امروزی از غار نشینی و از ارتباطات بسیار ساده با عالم هستی شروع و به وضع کنونی رسیده است که گسترش و عمق ارتباطاتش با طبیعت و هم‌نو عانش واقعاً به حد محیر العقول رسیده است. انسان در این جریان قطعاً بندها و زنجیرها و قیود بسیار بسیار فراوانی را باز کرده و به این مرحله رسیده است. پس این يك مغالطه است که من در میان بندها اسیر دست بسته‌ام. از طرف دیگر، درك و معرفت ما درباره جهان هستی هر چه بیشتر و عالی‌تر بوده باشد، جهان هستی برای ما شفاف‌تر گشته و در عین حال که در میان قوانین آن قرار گرفته‌ایم، احساس ارتباط با ماورای طبیعت می‌نماییم که همین احساس برای ما

احاطه و اشراف به هستی را نتیجه می‌دهد:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس  
بس که مستم نیست معلوم که هستم در قفس

و نیز:

نفس ما بر آسیا [جهان] کی اعتلا کردی  
گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی  
آسیابان را بینی چون ازویبرونشوی  
واندر اینجاهم بینی چشمت اریناستی

مسئله دوم، می‌گوید: «یکدم زدن از وجود خود شاد نیم». وجود برای خود  
گویندهٔ رباعی چگونه تفسیر شده است که حتی یکدم از آن وجود شاد نیست؟ اگر  
اعتدال جسمانی و روانی آدمی در جریان قوانین، نه به جهت بی‌خیالی و تقصیر خودش،  
به هم بخورد و مختل گردد، اگر این مقدار درک و فهم وجود داشته باشد که هیچگونه  
ارتباطی با او ندارد، درست است که اندوه و غم سرتاسر وجود آدمی را آنهم در  
زمانهایی محدود (نه همه لحظات عمر) فرامی‌گیرد، ولی این اندوه و غم طبیعی به اعماق  
روح آدمی تجاوز نمی‌کند، چنانکه در زندگی همه بزرگان تاریخ بشریت می‌بینیم  
که با اینکه غم و اندوه طبیعی اغلب روزگار عمر آنان را فرامی‌گیرد، با اینحال ارواح  
آنان با کمال آرامش به حیات و فعالیت خود ادامه می‌دهد، حتی خود ارواح آنان  
هم با نظریه تاریکی و جهل انسانها در هاله‌ای از اندوه و لسی اندوه مقدس فرو  
می‌رود.

مسئله سوم، گویندهٔ رباعی روزگاری شاگردی اساتید و حوادث آموزندهٔ  
روزگار کرده است ولی در کار جهان به استادی نرسیده است! اگر منظور اینست که

سالیان متمادی عمر را برای تحصیل علم مطلق درباره همه موجودات عالم هستی سپری کرده‌ام، چنین آرزویی، یعنی تحصیل علم مطلق درباره همه موجودات جهان، هیچ اساس منطقی نداشته و چنین شخصی مسئول به هدر دادن عمر خویشتن است. و اگر منظور به دست آوردن علوم نسبی درباره آن ابعاد از موجودات عالم است که امکان قرار گرفتن در حیطه درک و فهم گوینده رباعی بوده است، این منظور در این دنیا کاملاً قابل به دست آوردن است و کاروان بسیار انبوه دانشمندان و فلاسفه و ادباء هم شاهد این معنی است.

شش) در رباعی شماره (۶) نخست ادعای بسیار بزرگی دیده می‌شود که می‌گوید:

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماندز اسرار که معلوم نشد

آیا واقعاً چنین چیزی امکان پذیر است؟ یعنی واقعاً انسان در این دنیایمی تواند لحظه‌ای از علم درباره اشیاء دور نشود یا اسرار را هم بداند! با اینحال بگوید:

هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز

معلوم شد که هیچ معلوم نشد

ممکن است گفته شود: مقصود از محروم نبودن دل گوینده از علم، دانشهای متداول است و فرا گرفتن دانشهای متداول با جهل به کل مجموعی هستی که سرایت به هر يك از اجزاء آن می‌نماید، منافاتی ندارد. این احتمال صحیح است، ولی با مضمون مصرع دوم که می‌گوید: من به اسرار بسیار فراوان (همه اسرار منهای اندکی از آنها) رسیده‌ام، سازگار نیست، زیرا علم به اسرار، فوق علم متداول درباره اشیاء است که بدون نفوذ به اعماق و همه ابعاد اشیاء هم قابل وصول است. در صورتیکه راه یافتن به اسرار نیاز به گام گذاشتن به مافوق معلومات رسمی و رایج دارد. اگر چنین توفیقی به کسی دست بدهد، او نمی‌تواند بگوید: «معلوم شد که هیچ معلوم نشد» و فرض علم به يك سربا فرض علم به اسراری از پشت پرده نموده تلازم دارد. نظیر این ادعا را

ابوشکور بلخی نموده است. داستان آن به قرار زیر است. ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر در کتاب پندنامه این مطلب را بیان می کند:

«سقراط با همه دانایی می گوید: اگر می دانستم که کسی پس از من، در من عیب نکند و نگوید که: سقراط دانش جهان را بیکباره ادعا کرد، مطلق بسگفتمی چیزی ندانم. ولی چگونه توانم گفتن که این دعوی از من بزرگ باشد. و ابوشکور بلخی خود را به دانش می ستاید که می گوید:

تا بدانجا رسید دانش من      که بدانم همی که نادانم»

همین مطلب در رباعی زیر به ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینان نیز نسبت داده شده است:

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت

یک موی ندانست ولی موی شکافت

اندر دل من هزار خورشید بستافت

آخر به کمال ذره ای راه نیافت

با قطع نظر از اشکال فوق، می توان اینگونه ادعاها را چنین توجیه کرد که وصول به علوم همه موضوعها و مسائلی که در این دنیا می تواند برای انسان مطرح گردد، هیچ تلازمی با جهل به اصول و مبادی ماورای طبیعی که گرداننده موضوعها و مسائل معلوم ما انسانها است ندارد. یعنی ممکن است یک انسان به همه علوم فائق آید، ولی به جهت بی اطلاعی از اصول و مبادی ماورای طبیعی، نقص و محدودیت همان علوم را دریابد و این نقص و محدودیت مانع از آن است که انسان بتواند ادعا کند که «من ذره ای را از همه ابعادش در این جهان شناختم». اما فراموش نکنیم که چنین حالت روانی، کشف از اعتلای فکری و روحی می کند که انسان متوجه شده است که علم نسبی و محدود نمی تواند ما را از دانش کل واقعیات روی پرده بی نیاز

بسازد، نه اینکه از این حالت با عظمت، پوچ‌گرایی را نتیجه بگیرد، چنانکه برخی از خوش‌باشان پوچ‌گرا از این رباعیات استنباط می‌نمایند.

هفت) محتوای رباعی شماره (۷) دارای مطالبی است که بعضی از آنها در شماره‌های قبلی آمده است (مانند زندگی با اندوه و جهل به حقایق) در این رباعی چیزی که تازگی دارد رفتن به زیر خاک است با هزار حسرت. این مطلب هم یک دریافت عامیانه است، زیرا اگر اولاد آدم در این دنیا تاحدی که در توان و طاقت او است بکوشد و تقصیر در فرآگیری حقائق و عمل به آنها ننماید، نباید با کمترین افسوس و حسرت از این دنیا برود. اگرچه هیچ علمی نتواند به دست بیاورد و هیچ حقیقتی را هم مورد عمل قرار ندهد (که البته فرض بسیار بعیدی است).

هشت) در رباعی شماره (۸) دو مسئله را می‌بینیم: یک) حالا که حقیقت و یقین به دست نمی‌آید، نباید با احتمال و گمان، خودمان را از لذت و خوشیها محروم بسازیم. (دو) حال که ما بی‌خبریم، پس می‌گساری کنیم زیرا برای انسان بی‌خبر، هشیاری و مستی تفاوتی ندارد. سرانجام چیزی حاصلش نخواهد گشت. پاسخ مسئله اول چنین است که اولاً فرض می‌کنیم ما در این دنیا نمی‌توانیم به هیچ حقیقت و یقینی برسیم (که یک فرض محال است) آیا این احتمال و گمان که من و جهان هستی از مشیت بالغه یک خداوند حکیم به وجود آمده‌ایم و وجود ما در این دنیا هدف اعلائی دارد که باید به آن برسیم و حرکت مطابق دستورات خداوندی در این دنیا و حکم و دریافت‌های وجدانی موجب سعادت ابدی و مخالفت با آنها موجب شقاوت ابدی خواهد گشت، مانند احتمال درباره یک موضوع بی‌اهمیت است، مثلاً گم کردن یک جفت جوراب؟! ای کاش گوینده رباعی و دیگر کسانی که با اینگونه رباعیات و سخنان می‌خواهند رنگ حقیقت و یقین را مات کرده و به خود تسلیت بدهند که از حقیقت و یقین که خبری نیست و احتمال و گمان هم که نمی‌تواند انسان را تحریک جدی نماید، این اصل بدیهی عقلی و وجدانی و فطری را متوجه شوند که اهمیت یقین و احتمال مربوط به موضوعی است که متعلق یقین و احتمال است نه خود آن دو. به عنوان مثال:



شما اگر یقین داشته باشید که امروز اگر از فلان مسیر به منزل خود برسید یک جفت جوراب که برای شما اهمیت حیاتی ندارد، گم خواهید کرد، آیا این یقین، شما را از رفتن به منزل از همان مسیر منصرف می‌کند؟ قطعاً شما از رفتن از آن مسیر منصرف نمی‌گردید، مگر اینکه عوارض مهم‌تر پیش بیاید. اما اگر شما احتمال بدهید که اگر از این راه به منزل بروید خطر جانی متوجه شما خواهد گشت، یا اهانتی به شخصیت شما وارد خواهد گشت که شمارا زجر خواهد داد، آیا با این احتمال، حتی اگر ضعیف باشد، باز از آن راه می‌روید؟

همین سال، در شبهای فروردین ۱۳۶۴، شهر تهران شبها بمباران می‌شد و اغلب یک یا دو هواپیما وارد فضای تهران می‌گشت، و می‌توان گفت بیش از پنجاه درصد فعالیت این هواپیماها یا با فرار کردن آنها خنثی می‌گشت و یا مجبور می‌شدند بمبهای خود را در خارج از شهر بریزند، بنابراین، بطور معدل یک هواپیما و یک بمب و یک راکت را در فضای تهران در آن شبها به حساب می‌آوریم. با نظر به عدد منازل قابل سکونی بطور تخمین اصابت بمب یا راکت به یک مسکن احتمالی در حدود یک در پانصد هزار بود که برای ساکنان همه مسکن تهران شدیدترین نگرانی و اضطراب را به وجود می‌آورد، البته عده‌ای بسیار فراوان از ساکنان تهران احساس نگرانی و اضطراب نداشتند، نه از جهت بی‌اهمیتی احتمال یک در پانصد هزار، بلکه به جهت ایمان به هدف اعلای زندگی که ورود به بارگاه خداوندیست. حتی همین مردم با ایمان هم، احتمال مزبور را از نظر اهمیت حیاتی مانند یقین تلقی می‌کردند.

پس اینکه گوینده رباعی احتمال را از اهمیت انداخته است، از اصل فوق که «ملاك اهمیت يك احتمال مربوط به اهمیت موضوع (محتمل) آن است» اطلاع نداشته است و یا به عبارت ساده تر قریحه شاعری او بسیار خوب بوده است، ولی موادش را نداشته است. اما اینکه «حقیقت و یقین به دست نمی‌آید» یک دروغ محض است، زیرا حقیقت به معنای واقعی ثابت یا به معنای درک شده از واقعیت، بدیهی‌تر

از آن است که این شاعر آن را مورد انکار قرار بدهد. این شاعر کی می تواند بگوید: که حقیقت و یقینی وجود ندارد؟ موقعی که نتواند همه محسوسات و معقولات را در باره جهان هستی و وجود خویشتن مورد تردید قرار بدهد و مورد تردید قرار دادن آنهمه محسوسات و معقولات یا به وسیله چشم برهم نهادن و پنبه در گوش کردن و سلب همه حواس از فعالیت و راکد ساختن مغز از اندیشه است، یا به وسیله يك عده مبادی و اصول که اثبات کند آن امور که حقائق و یقینات جلوه می کنند، واقعیت ندارند. روش اول که اثبات پذیر نیست. پس قطعاً چنین شخصی مسیر دوم را پیش خواهد گرفت که عبارتست از نفی حقیقت و یقین با يك عده مبادی و اصول که اگر آنها نیز مشکوک باشند، از اعتبار خواهند افتاد، یعنی نخواهند توانست آن محسوسات و معقولات را نفی کنند و اگر واقعیت داشته و قابل تعلق یقین بوده باشند، ادعای این شخص مردود خواهد گشت، زیرا واقعیتها و یقینهای وجود دارند.

نه ( رباعی شماره ۹) به اضافه بیان اینکه هیچ کس راهی به اسرار ندارد، دو مطلب دارد که باید مورد تذکر و بررسی قرار بگیرد: مطلب یکم) می گوید: «جز درد ل خاک هیچ منزلگه نیست» که صریح در انکار معاد است در بررسی و نقد آن دسته رباعیاتی که انکاریا تردید در معاد را در بردارد، مطرح خواهد گشت. مطلب دوم) اینکه مباحث و اعتقاد و نظریات فراوانی که درباره اسرار و ابدیت گفته می شوند، افسانه‌هایی بیش نیستند! يك تناقض ناملموسی مابین مطلب دوم - که مصرع دوم از بیت دوم است - و مصرع اول بیت اول، وجود دارد. زیرا در مصرع اول وجود اسرار پشت پرده پذیرفته شده است، نهایت امر اینکه، چنانکه در مصرع دوم بیت اول می گوید: «زین تعبیه جان هیچکس آگاه نیست» اعتقاد به واقعیت وجود اسرار، يك اعتقاد صحیح است اگر چه دستیابی به آنها ممکن نیست، اگر چنین است (اعتقاد به واقعیت وجود اسرار صحیح است) پس افسانه نیست. حال باید از گوینده رباعی پرسید اعتقاد به واقعیت وجود اسرار از کدامین مقدمات به دست آمده است؟ یعنی علت بوجود آمدن چنین اعتقاد مهم چیست؟ فرض می کنیم یکی از آن مقدمات عبارتست از مشاهده

نظم بسیارشکوهمندی که درجهان دیده می‌شود. مسلم است که همین علت اشاره‌ای به آن بعد از اسرارپشت پرده طبیعت خواهد کرد که می‌تواند برای من اثبات کند که وجود من لغو و بیهوده نیست، زیرا اگر يك قطره ناچیزی از آب بدون قانون به وجود نمی‌آید و بدون قانون در درخت و دیگر نباتات نفوذ نمی‌کند و بدون قانون سرد و گرم و بخار نمی‌شود، آیا موجودیت من با این همه استعدادها و درک و فهم و تعقل و اندیشه‌ها بدون قانون در عرصه طبیعت با اصطلاح عامه مانند قارچ روییده است!

۵) رباعی شماره (۱۰) ترقی و اعتلای بشریت را به حد نصاب می‌رساند زیرا با کمال صراحت می‌گوید: «از درس علوم جمله بگریزی به» پس از آنکه گوینده رباعی دستور به فرار از علوم می‌فرماید! توصیه می‌کند که بروید و «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» باید این مسئله مورد دقت قرار بگیرد که در اغلب موارد، هوای سر زلف دلبران، در انسان حالت تضاد با علم و بینایی را به وجود می‌آورد، چنانکه در دوران معاصر مشاهده می‌کنیم که شهوت پرستی و بی بندوباری در هوسرانیها آتش به عوامل اندیشه در مغزهای آدمیان زده است، تا آنجا که گفته می‌شود: اگر می‌خواهید خوب زندگی کنید به هیچ وجه و به هیچ چیز نیندیشید! چه رسد به علم. پرچمداران تفکرات، «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» در دوران ما فریاد و امثال او از صحنه سازان باقیافه علمی که به خود گرفتند، محبت و اشتیاق به علم را از دل‌های مردم زدودند. علم و اندیشه زدایی در اینجا متوقف نشد، بلکه بدان جهت که عشاق تفکرات: «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» اصالت غریزه جنسی را مبنای بروز همه استعدادها و نبوغ‌های معرفی نمودند، انسانها به طور ناخود آگاه علاقه به تحریک استعدادها و نبوغها را از دست دادند که مثلاً «ما آن نبوغ علمی یا هنری را که منشأ آن غریزه جنسی است نمی‌خواهیم». از طرف دیگر، با تحریکات و تشویقات گوناگون برای اشباع غریزه جنسی، همه آن استعدادها را از ارزش انداختند و به قول مولوی:

جز ذکر نی دین اونی ذکر او      سوی اسفل برد او را فکر او

یازده) در این رباعی شماره (۱۱) سه مسئله طرح شده است: مسئله یکم) تحیر در همه شبها. مسئله دوم) گریه در همه شبها. مسئله سوم) اینکه چون کاسه سرنگون است، لذا هرگز از سودا پر نخواهد گشت. این مسئله سوم جریک مضمون ادبی چیز قابل توجهی نیست، مخصوصاً با نظر به اینکه معنای سودا، خیالات و توهمات و احوال شبه جنون است. البته اگر مقصود از سودا، حالتی از شیفتگی و بیقراری درباره حق بوده باشد، می توان معنایی قابل توجه از بیت آخر منظور نمود. حکیم صفای اصفهانی می گوید:

تجلی گه خود کرد خدا دیده\* ما را  
 بدین دیده در آید و ببیند خدا را  
 خدا در دل سود از دگانست بجوید  
 مجوید زمین را و مپوید سما را

همچنین اگر منظور آرزویی باشد که به حقائق با عظمت متعلق شود چنانکه حافظ گوید:

سویدای دل من تا قیامت      مباد از شوق و سودای تو خالی  
 یا نظامی گوید :

ندارم سر تاج و سودای تخت      که ترسم شبیخون در آید به بخت  
 یا چنانکه مراد خاقانی است:  
 مرا گویی چه سردارم سر سودای او دارم  
 به خاک پای او ک امید خاک پای او دارم

ولی بعید به نظر می رسد که منظور گوینده رباعی، بیقراری درباره حق که از مختصات عشق به حق است - و آرزوهای والا بوده باشد زیرا در این فرض، گرفتاری

به تحیر و غم و اندوه‌های شبانه معنایی نخواهد داشت. پیداست که منظور این شاعر از تحیر، حیرت عالی نیست. بلی اگر مقصود از حیرت آن نوع عالی حیرت باشد که مولوی می‌گوید :

گه چنین بنماید و گه ضد این  
جز که حیرانی نباشد کساردین  
نه چنان حیران که پشتش سوی او است  
بسل چنین حیرت که محو و مست دوست

در این صورت همه محتوای رباعی دگرگون می‌شود و دارای معنایی معقول و آموزنده می‌گردد.

دوازده) رباعی شماره (۱۲) نیز دارای سه مسئله است: مسئله یکم) هیچ کس شکل اسرار ازل را نگشاده است. این مسئله در بررسی و نقد رباعی شماره (۱) مطرح شده است. مسئله دوم) هیچ کس قدم از دایره بیرون نهاده است. مسئله سوم) از مبتدی تا استاد همه و همه محصولی جز ناتوانی ندارند. درباره مسئله دوم باید پرسید که مقصود از اینکه «کس یک قدم از دایره بیرون نهاد» یعنی چه؟ اگر مقصود اینست که انسان که در عالم طبیعت زاییده می‌شود، با وسائل طبیعی علمی و عملی نمی‌تواند از این عالم قدم بیرون بگذارد؟ مسلم است که در این جهان بزرگ تا آنجا که عرصه امتداد و بعد کشیده شده است، هیچ رخنه‌ای و شکافی وجود ندارد که عامل درک و عمل ما انسانها بتواند از آن نفوذ کند. و اگر منظور اینست که انسان در بند زنجیر طبیعت و قوانین آن، نمی‌تواند به هیچ وجه اشرافی به جهان طبیعت داشته باشد، این منظور صحیح نیست، زیرا بدون اشراف، حکم کلی درباره طبیعت نمی‌توان صادر کرد، با اینکه ما می‌بینیم: هر تفکری که بخواهد قضایای کلی با دید جهان بینی صادر کند، مجبور است اشرافی به طبیعت حتی اشرافی به جهان هستی داشته باشد، والا تصدیق بدون تصور خواهد شد که یکی از محالات است. اما مسئله سوم که عبارتست

از ناتوانی انسانها، با نظر به مجموع مشاهدات و تجربیات در نوع انسانی و با توجه به معرفی خالق انسانها درباره این نوع می‌توان از زبان مولوی گفت:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ      باطنش باشد محیط هفت چرخ

این معنی هم شامل ناتوانی علمی می‌شود و هم عملی و هم قدرت علمی و عملی.

سیزده) رباعی شماره (۱۳) يك حکم کلی درباره همه گذشته‌گان دارد که می‌گوید: «همه آنان رفتند و در حالیکه فریب موجودیت خود را خورده بودند، در زیر خاک تیره خوابیدند». اگر چه ظاهر مصرع دوم از بیت اول چنین است که رهگذران این دنیا در خاک غرور خوابیده‌اند ولی چون این معنی که خاک غرور انگیز باشد نامعقول است، لذا باید همان معنی را که گفتیم، یعنی «در حالیکه فریب موجودیت خود را از جهت علم و آرزوها و امیدها و تواناییها خورده بودند، در زیر خاک تیره آر میدند» در نظر بگیریم. این حکم کلی مبنی بر اینست که گوینده این رباعی مانند اغلب گویندگان رباعیاتی که مادر این کتاب مورد بحث و بررسی و نقد قرار داده ایم درباره خودشان می‌اندیشند و با استفاده از اصل بی‌پایه «قیاس به نفس» حکم کلی صادر می‌کنند که «انسان چنین است و چنان است!» هزاران انبیاء و اولیاء و حکماء که مانند رگه‌های الماس در انبوه ذغال سنگ تاریخ در جریان بوده‌اند، آیا آن انسانهای بزرگ هم «در خاک غرور خفته‌اند!» آیا ابراهیم خلیل و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین هم «در خاک غرور خفته‌اند!» آیا تکاپوگران مخلص دیار حقیقت که عظمای معرفت و عمل در تاریخ بشریت‌اند، آنان هم «در خاک غرور خفته‌اند!» يك مطلب دیگر که در این رباعی وجود دارد، دستور به می‌گساری است که در بررسی و نقد دسته مربوطه از رباعیات در آینده، خواهد آمد. اما اینکه «باد است هر آنچه گفته‌اند ای ساقی» چنانکه در بررسی و نقد رباعی شماره يك متذکر شدیم، ادعایی غیر قابل تحقق می‌نماید. تاریخ حکمت و ادب جهان و جهان اسلام و ایران آکنده از اندیشه‌های تابناک و سخنان نغز و پرمغز

است. آیا فی المثل خواجو که می گوید:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی  
 رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی  
 با کمال قدرتت در عرصهٔ ملک قدم  
 هر تف آتش خلیلی هر تک خاک آدمی  
 در تجلی جمالت طور سینا ذره ای  
 پور سینا در بیان کبریایت ابکمی  
 کاف و نون از نسخهٔ دیوان حکمت نکته ای  
 بحر و کان ز امواج دریای عطایت شبمنی  
 ای به تیغ ابتلایت هر شکاری شبلی  
 وی به میدان بلایت هر سواری ادهمی  
 از قدمم چون توانم زد که در راه تو هست  
 ز اول صبح ازل تا آخر محشر دمی

آیا این معانی بکروباریک، سراسر «باد» است؟ آیا گویندگان اینگونه مطالب  
 وحتى بالاتر از آنها، که خردمندترین مردان روزگار خود بوده اند، با انسانها سرشوخی  
 داشته اند؟ آیا فقط می خواسته اند اظهار فضل کنند؟ آیا اسیر احساسات و خیالات بی-  
 اساس بوده اند؟ اینگونه اتهامات جز برای وارد کردن به خود آن انسانی که همه چیز  
 را در این دنیا شوخی می داند و تعلق خاطر به فضل فروشی و غوطه خوردن در خیالات  
 دارد، شایسته نیست. آیا آنهمه سوز و گداز و تکاپو و گذشت و زیر پا گذاشتن لذائد و  
 دست شستن از زندگی در کاروان بسیار بزرگ و جدی و پر معنی آن انبیاء و اولیاء و  
 حکماء و عرفای راستین پیشگام هستند، مستند به «باد» بی اساس است که گویندهٔ رباعی  
 خیال کرده است!

چهارده) محتوای رباعی شمارهٔ (۱۴) را در بررسی و نقد رباعیات گذشته مطرح

و بحث نموده‌ایم.

می‌دانم دلی نمی‌گویم!

- (۱) خورشید به گل نهفت می‌توانم  
 و اسرار زمانه گفت می‌توانم  
 از بهر تفکرم برآورد خرد  
 دُری که ز بیم سفت می‌توانم
- (۲) اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست  
 گفتن نتوان زانکه وبال سرماست  
 چون نیست در این مردم نادان اهلی  
 گفتن نتوان هرآنکه در خاطر ماست
- (۳) از جرم گل سیاه تا اوج زحل  
 کردم همه مشکلات گیتی را حل  
 بگشادم بندهای مشکل به حیل  
 هر بند گشاده شد مگر بند اجل



## بررسی و تحلیل و نقد گروه دوم از رباعیات

این رباعیات در دو مضمون مشترکند یکی اینکه گوینده یا گویندگان آنها ادعا می‌کنند که اسراری یا همه اسرار جهان را به دست آورده‌اند. و در رباعی شماره ۱۶ عامل به دست آوردن آن اسرار را هم بیان می‌کنند که عبارتست از خرد که بوسیله اندیشه درهایی از آنها را نصیبشان ساخته است. دوم اینکه از بیم و هراس از مردم نمی‌توانند آنها را بازگو کنند. اما مضمون یکم، عبارتست از اینکه گوینده یا گویندگان رباعیات مزبور «اسرار زمانه» یا «اسرار جهان» را می‌دانند و در دفترشان ثبت کرده‌اند. مضمون دوم، این مردان را زدان نمی‌توانند «اسرار جهان» یا «اسرار زمانه» را با مردم نادان که فاقد شایستگی هستند در میان بگذارند. اگر این رباعیات را همان کسی گفته است که رباعیات شماره (۱) و (۲) و (۳) و (۴) و (۵) و (۶) و (۷) و (۸) و (۹) و (۱۱) و (۱۲) و (۱۳) و (۱۴) را سروده است، یا تناقض را محال نمی‌دانسته است! و یا آدمی فراموشکار بوده است که در موردی می‌گوید: هیچکس نمی‌تواند اسرار را بفهمد، در جای دیگر می‌گوید: «اسرار جهان چنانکه در دفتر ما است»! ولی به مردم نادان نباید گفت، یعنی من اسرار را به دست آورده‌ام و خرد به وسیله اندیشه در درونم به وجود آورده است که از

بیم مردم عامی نمی توانم آن را ابراز نمایم. گذشته از این تناقض گویی، مسئله ای دیگر وجود دارد که باید مطرح گردد و آن اینست که محافظه کاری دانایان تاریخ معرفت متفاوت می باشد:

گاهی) عظمت خود واقعیاتی است که به دست آورده اند و مردم عسادی توانایی فهم و هضم آن را ندارند و چه بسا که اگر آن واقعیات بر آن مردم عرضه شود، هم عقائد و تفکرات آنان مختل می گردد و هم عرصه زندگی برای گوینده تنگ می شود. این مطلب حق است، یعنی اگر گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد که مقداری واقعیات بسیار مهم و والایی به دست آورده بودند که مردم توانایی فهم و هضم آنها را نداشته اند بهتر همان بود که عمل کرده اند، یعنی ابراز ننموده اند. اینان از همان گروه رازدانان بوده اند که مولوی درباره آنان می گوید:

بر لبش قفل است و در دل رازها

لب خموش و دل پراز آوازا

عارفان که جام حق نوشیده اند

رازها دانسته و پوشیده اند

هر که را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند

و امیر المؤمنین، علیه السلام، در یکی از خطبه های نهج البلاغه فرموده است: بَلِ اَنْدَ مَجَتْ عَلٰی مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بَحُثَ بِهٖ لَاضْطَرَبْتُمْ اَضْطِرَابَ الْاَرْشِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيْدَةِ (بلکه بر علمی نهانی وارد و محکم و پیچیده شده ام که اگر ابراز کنم، مانند طنابهای آویزان در چاههای عمیق مضطرب خواهید گشت.)

و اما اگر منظور گوینده یا گویندگان دو رباعی مورد بررسی و تحلیل و نقد از اسرار، مقداری از علوم و فلسفه ها بوده باشد که به نظر می رسد در نظرشان همین بوده است، می بایست بکوشند و انسانهایی را تربیت کنند و آن اسراری

راکه از علوم و فلسفه‌ها فرا گرفته بودند به آنان بیاموزند و همهٔ مردم را محکوم به جهل و ادامه جهل نمایند - واقعاً چقدر متفاوت است روحیهٔ کسی که می‌گوید:

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند      تا به قرنی بعد ما آبی رسد  
گر چه هرقرنی سخن نو آورد      لیک گفت سالفان یاری کند

با روحیهٔ کسی که با کمال بی‌اعتنایی به مردم و با غوطه خوردن در خود بزرگ بینی، نه تنها معنای فوق را نمی‌گوید، بلکه آرزو هم نمی‌کند که همزبان بسا مولوی بگوید:

با لب دمساز خودگر جفتمی      همچو نی من گفتنیها جفتمی  
رباعی شمارهٔ سوم فقط ادعای علم مینماید.

آیا عقل و خرد و اندیشه ضرورت دادند یا نه؟  
رباعیاتی که در این موضوع به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است بر سه نوع است: مثبت و منفی و مبهم.  
رباعیات مثبت به قرار زیر است:

(۱) عالم اگر از بهر تو می‌آریند  
مگرای بدان که عاقلان نگریند  
بسیار چوتو روند و بسیار آیند  
بربای نصیب خویش کت براینند

(۲) اجرام که ساکنان این ایوانند  
اسباب تردد خردمندانند  
هان تا سررشته خرد گم نکنی  
کانسانکه مدبرند سرگردانند

۳) ترکیب طبایع چوبه کام تو دمی است

روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است  
با اهل خرد باش که اصل تن تو  
گردی ونسیمی و شراری و دمی است<sup>۱</sup>

۴) هر راز که اندر دل دانا باشد

باید که نهفته تر ز عنقا باشد  
کاندر صدف از نهفتگی گردد دُر  
آن قطره که راز دل دریا باشد

۵) خورشید به گل نهفت می‌توانم

و اسرار زمانه گفت می‌توانم  
از بهر تفکرم بر آورد خرد  
دُری که ز بیم سفت می‌توانم

۶) از جرم گل سیاه تا اوج زحل

کردم همه مشکلات گیتی را حل  
بگشادم بندهای مشکل به حیل  
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

رباعیات منفی به قرار زیر است:

۱) آنانکه اسیر عقل و تمیز شدند

در حسرت هست و نیست ناچیز شدند

۱. با نظر به اینکه مقصود گویندهٔ رباعی چهار عنصر قدما (آب و آتش و خاک و باد) می‌باشد، لذا «دمی» قطعاً غلط است و باید «نمی» بوده باشد.

رو باخبراً تو آب انگورگزین

کان بیخبران به غوره میویز شدند

(۲) امشب می‌جام یک منی خواهم کرد

خود را به دو جام می‌غنی خواهم کرد

اول سه طلاق عقل و دین خواهم داد

پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

(۳) من ظاهر نیستی وهستی دانم

من باطن هر فراز و پستی دانم

با اینهمه از دانش خود شرمم باد

گر مرتبه‌ای و رای مستی دانم

(۴) آنانکه به کار عقل درمی‌کوشند

بیهوده بود که گاو نر می‌دروشد

آن به که لباس ابلهی در پوشند

کامروز به عقل تره می‌نفروشد

(۵) چون نیست مقام مادر این دهر مقیم

پس بی‌می‌و معشوق خطائی است عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم

چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

رباعیات مبهم به قرار زیر است:

(۱) ای چرخ زگردش تو خرسند نی‌ام

آزادم کن که لایق بند نی‌ام

گر میل تو بایبخرد و نادان است  
من نیز چنان اهل و خردمند نی‌ام

(۲) با این دوسه نادان که چنین پندارند  
از جهل که دانای جهان ایشانند  
خرباش که این جماعت از فرط خری  
هر کاونسه خر است کافرش پندارند

## بررسی و تحلیل و نقد گروه سوم از رباعیات

در آغاز این مبحث گفتیم، رباعیات مربوطه به عقل و خرد و اندیشه بر سه نوع است: نوع یکم) مثبت. این نوع از رباعیات اندیشه و عقل و خرد را با ارزش معرفی می‌کند و چون هر يك از آن رباعیات مانند نوع رباعیات دیگر دارای خصوصیات می‌باشند، لذا هر يك از رباعیات را مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می‌دهیم:

يك) در رباعی شماره (۱) توصیه می‌کند که اگر زیباییهای جهان را برای تو می‌آریند، ولی تو دل بر آن زیباییها میند، زیرا عقلاء به آن آرایشها نمی‌گریند. و چون دنیا گذرگاهی است که عده‌ای می‌روند و عده‌ای می‌آیند، لذا نصیب خود را پیش از آنکه رفته شوی، یا نصیب تو رفته شود دریاب. اما مسئله اول که مربوط به زیباییها است، گوینده رباعی بدون اینکه به دو قسم بزرگ زیباییهای محسوس و زیباییهای معقول توجه داشته باشد (که دریافت زیباییهای معقول مانند آزادی و عدل عالیترین آرمانهای خردمندان است)، بدون توجه به اینکه اگر آدمی بتواند به این رشد عاطفی و روانی برسد که زیبایی را «نمودی نگارین و شفاف که بروی کمال کشیده شده است» درك و دریافت نماید چنین شخصی با یکی از بزرگترین رازهای هستی که کمال پشت پرده جمال است، آشنا شده است، آری بدون توجه باین امور

مهم، زیبایی را از دیدگاه عقلاء مطرود دانسته است! آری، اگر می‌گفت: زیباییهای محسوس را منزل نهائی انگاشتن و توقف در آن نمودن، از کوتاه فکری است، بسیار عالی و آموزنده بود. از طرف دیگر گوینده رباعی توصیه می‌کند که پیش از آنکه ربنده شوی نصیب خود را بر باری. اگر منظور گوینده رباعی: نصیب خردپسند و مورد درخواست وجدان و بطور کلی نصیب روح از این عالم است، بسیار متین و آموزنده است و اگر منظورش لذت‌اند اپیکوری است، با بیت اول رباعی تناقض پیدا می‌کند، زیرا در آن بیت گفته بود:

عالم اگر از بهر تو می‌آریند مگر ای بدان که عاقلان نگریند

و صرفاً توصیه به بیخیالی و لذت‌گرایی است که همسایه دیوار به دیوار بوج‌گرایی است. در رباعی شماره دوم توصیه به مراعات احکام خرد است که بسیار عالی است، و محتوای مجموع این رباعی در بررسی و تحلیل و نقد رباعی شماره (۳) از گروه اول رباعیات مطرح شده است.

دو) رباعی شماره دوم در گروه اول از رباعیات تحت عنوان شماره (۳) بررسی و تحلیل و نقد شده است.

سه) در این رباعی يك تناقض گویی شگفت‌انگیزی دیده می‌شود که اگر مضمون آن در نظر گرفته می‌شد، گوینده آن منسوب به نوعی اختلال دماغی می‌گشت، زیرا در مصرع اول از بیت دوم، دستور می‌دهد که «با اهل خرد باش» با اهل خرد بودن و از خرد برخوردار شدن که قطعاً امری است ضروری و مطلوب، ما را از «سرخوشی» و «بی‌اعتنایی به واقعیات» و «زیر پا گذاشتن احساس برین تکلیف» بر حذر می‌دارد، با این حال گوینده این رباعی می‌گوید:

ترکیب طبایع چوبه کام تو دمی است روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است

اما به این حقیقت اعتنا ندارد که ترکیب طبایع و تشکیل اجزاء بدن که به قول بعضی از گذشتگان از خودراضی عبارتست از «گردی» (خاکمی) «نسیمی» (بادی)



«شراری» (آتشی) «دمی» که باید «نمی» (آبی) باشد، برای به فعلیت رساندن استعداد های والای انسانی و به رشد و کمال رساندن روح است، نه برای خوش باشی و سرخوشی و «ان شاء الله بز بود» و «باری به هر جهت» این مبحث در رباعیات مربوط به توصیه های گوینده یا گویندگان رباعیات به «سرخوشی» و «غنیمت شمردن دم» مشروحاً بررسی خواهد گشت. يك ابهام دیگر در رباعی فوق وجود دارد که در مصرع آخر رباعی دیده می شود، می گوید: «روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است» مقصود از ستم چه بوده است؟ اگر مقصود غوطه ور شدن در ناگواریها و مشقتهای زندگی است، این حقیقتی است، ولی به کار بردن ستم درباره آن ناشی از يك دید ناشیانه و عامیانه در عالم هستی و قوانین جاریه در آن مخصوصاً قانون «علیت» می باشد. این قانون می گوید: اگر معلولی را می خواهید، بدون به وجود آمدن علت، توقع به دست آمدن آن را نداشته باشید و به اصطلاح اگر گنج می خواهید، قانون اساسی دنیا اینست که باید رنجی را متحمل شوید. این مشقت و زحمت عین عدل و لطف الهی است، چنانکه در بررسی و تحلیل و نقد رباعیات مربوطه مطرح خواهد شد.

چهار) در شماره (۴) از این گروه از رباعیات مطلب مفیدی وجود دارد که محصول تجارب طولانی است؛ و آن مطلب عبارتست از خودداری از ابراز رازهایی که با فاش شدن آنها مخصوصاً با وضع خام ابتدایی نادانان فتنه های کوبنده و خطاهای غیر قابل چشم پوشی به وجود می آید.

پنج) این رباعی در گروه دوم از رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است، مراجعه فرماید. فقط در این مبحث يك نکته را باید در نظر بگیریم و آن به رسمیت شناختن خرد و اندیشه در این رباعی است که کاملاً صحیح و بجا است که متأسفانه با آن نوع رباعیات که در همین گروه تحت عنوان رباعیات منفی خواهد آمد، تناقض پیدا می کند.

شش) در رباعی شماره (۶) بار دیگر با يك ادعای خیلی بزرگی مواجه می شویم که شبیه به رباعی شماره (۳) در رباعیات منفی است که در بررسی و تحلیل و نقد مربوطه خواهد آمد. جنبه مثبت این رباعی در اینست که گوینده پذیرفته است که باید اندیشید

وتلاش کرد و به حل مشکلات پرداخت. مسئله‌ای که در این رباعی می‌ماند، اظهار ناتوانی گوینده رباعی از حل بند (معمای) مرگ است. باید گفت: مسئله مرگ از يك جهت (چگونگی گسیختن تعلق روح از بدن) معمایی است که فقط خالق زندگی و مرگ آن را می‌داند و امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، در نهج‌البلاغه درباره مرگ فرموده است: كَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكُونٍ هَذَا الْأَمْرِ وَلَكِنْ أَبِي اللَّهِ إِلَّا إِخْتِمَاءَهُ، هَيْهَاتَ! عِلْمٌ مُخْزُونٌ (چه روزهایی را که در تفکر در راز نهانی این امر - مرگ - به سر بردم، ولی مشیت خداوندی جز به پنهان داشتن آن تعلق نگرفته است. بسیار بعید است نزدیک شدن به حل این مشکل، زیرا علمی است نهانی در نزد خدا) و اما از جهت دیگر، در باره مرگ مباحث مشروحی در رباعیات مربوطه خواهیم داشت.

## بررسی و تحلیل و نقد رباعیات منفی از گروه سوم

يك) در رباعی شماره (۱) يك نظر منفی شدید در باره عقل و تمیز وجود دارد که به تنهایی می تواند مردم را از عقل و تمیز و اندیشه بیزار کند. و اینگونه مضامین مهلك در رباعیات منسوب به خیامی در موارد متعدد آمده است. پاسخ ما اینست که اگر منظور گوینده بهره برداری از عقل نظری جزئی در اصول و مبادی عالی هستی و دریافت حقائق فوق این عقل است، صحیح به نظر می رسد. مخصوصاً با نظر به آخرین مصرع رباعی که می گوید: «کان بیخبران به غوره میویز شدند» یعنی اسارت آدمی به دست عقل نظری جزئی و حاکم قرارداد آن درباره همه حقائق همانا غوره نشده میویز شدن است. و اگر منظور گوینده عقل به معنای عام آن است که شامل عقل جزئی و نظری و عقل کلی و عقل عملی خالص باشد که یکی از دو حجت بزرگ الهی است، توصیه بر ترك آن همانا توصیه بر ترك اساسی ترین عامل رشد انسانی می باشد و مقصود ما از «مضامین مهلك» همین معنی است.

دو) در رباعی شماره (۲) پوچ گرای و پناه بردن به عامل تخدیر و از کار انداختن عقل و دین با يك شکل جالب مطرح می شود. گوینده رباعی نخست عقل و دین را سه

طلاق می‌دهد و باد و جام به بی‌نیازی می‌رسد! و آنگاه دختر رزرا عقد می‌کنندالی آخر... به نظر می‌رسد چنانکه در بررسی رباعی بعدی مطرح خواهد گشت، اینگونه مستی و ناهشیاری ممکن است معلول پشت سر انداختن عقل و دین بوده باشد و ممکن است بالعکس باشد یعنی مستی و ناهشیاری است که عقل و دین را از ضرورت ورود در توجیه و تفسیر حیات انسانها بر کنار می‌سازد.

سه) در رباعی شماره (۳) يك ادعای بسیار بزرگی دیده می‌شود که به عامی بودن گوینده آن بیشتر دلالت دارد تا به توانایی وی بر اظهار نظر در این جهان پرمعنی. می‌گوید:

من ظاهر نیستی و هستی دانم      من باطن هر فراز و پستی دانم

در صورتیکه اگر این ادعاکننده خوش باور و عامی مطالب زیر را می‌دانست، هرگز يك هزارم این ادعا را هم راه نمی‌انداخت. گویی مدعی نمی‌داند که ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر و چون شناختهای ما محصول مجموع بازیگری و تماشاگری ما است، لذا به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم: علم و معرفتی را که در این دنیا به دست می‌آوریم، خبر قطعی و کامل از واقعیتها می‌دهد. همه موجودات پیرامون آنچه که از قلمروهای بسیار دور به وسیله ابزار و وسائل شناخت وارد حیطه درک ما می‌شوند، نقطه تلاقی تماشاگری و بازیگری ما می‌باشند. آیا با این حال می‌توان گفت: «من ظاهر نیستی و هستی دانم»، «من باطن هر فراز و پستی دانم»؟! در يك مجموعه که همه اجزاء آن در ارتباط با یکدیگرند، جهل به یکی از اجزاء موجب جهل به همه آن اجزاء می‌باشد، این يك اصل علمی و قطعی است. حال باید از ادعاکننده پرسید آیا شما حتی يك مجهول هم در این دنیای پرمعنی و دارای میلیاردها میلیارد هویت و بعد و قوه و فعل، ندارید؟ اگر ادعای شما چنین باشد که نه هرگز، هیچ مجهولی ندارید، ما هم هرگز سخنی با شما نداریم، زیرا حداقل من شما برای شما مجهول

است به اضافه اینکه همه فلاسفه معتقدند که فصل حقیقی اشیاء برای ما روشن نیست. لذا در تحصیل معرفت ما نباید توقع حد تام منطقی را که باید با فصل حقیقی و جنس قریب بوده باشد، در مغز پرورانیم.

این می‌دانم شگفت‌انگیزی که گویندهٔ رباعی شمارهٔ (۴) به راه انداخته است، پاسخ حقیقی‌اش را هیچکس مانند خود همین گوینده نمی‌تواند بگوید. پاسخ خود او چنین است:

با اینهمه ازدانش خود شرمم باد      گر مرتبه‌ای و رای مستی دانم

نهایت امر بایستی این مسئله را روشن کنیم که آیا این ادعاکننده نخست مقداری محدود معلومات سطحی به دست آورده و ناگهان کبر و نخوت موجب شده است که علم مطلق ادعا کند و در نتیجه، به مستی خوش باشان برسد، یا بالعکس، نخست مقداری محدود معلومات سطحی به دست آورده و این معلومات سطحی او را مست کرده و سپس آن ادعای بزرگ را راه انداخته است؟ واقعاً جای اسف است که مغز انسان به جای تأدب و تواضع در موقع فراگیری مقداری علم و معرفت، چنان طغیانگری راه بیندازد که آگاهانه یا ناآگاهانه درون خود را باز کند و بگوید که من برای علم مطلق که به دست آورده‌ام، محصولی جز مستی نمی‌بینم.<sup>۱</sup>

چهار) در رباعی شمارهٔ (۴) از عقل‌گرایی انتقاد شده است، ولی با توجه به مصرع دوم از بیت دوم معلوم می‌شود که گویندهٔ رباعی مطلقاً از عقل‌گرایی بیزار نمی‌جوید، بلکه فریاد او از بی‌اعتنایی مردم به عقل می‌باشد. البته در همهٔ دورانها اغلب مردم با تعقل و اندیشه‌های عمیق سروکاری نداشته‌اند، ولی هیچ‌وجدان آگاه و عقل سلیم نمی‌گوید: بدان جهت که اغلب مردم ارزش بسیار مهم اندیشه و عقل را نمی‌دانند، بنابراین عقلاء و خردمندان و دانشمندان هم به جای آنکه همهٔ مردم را به عظمت و ضرورت اندیشه و

۱. البته احتمال مستی به معنای بیخودی و خود فراموشی که بقول مولوی «محرّم این هوش جز بهوش نیست» در رباعی فوق می‌رود.

عقل آگاه نمایند، خودشان هم تنزل و سقوط کنند. بسیار خوب، بدان جهت که «امروز به عقل تره می نفروشند» نباید توقع داشت که مردم بی خبر از ارزش و عظمت عقل بیایند و برای تفکرات و تعقلهای مفید و ضروری ما ارزشی قائل شوند. به چه علت لباس ابله‌ی بپوشیم که مردم را به ادامه و احساس محبوبیت جهل و ضدیت با عقل تشویق کنیم!

این همان مطلبی است که به ابو العلاء معری ادیب و شاعر بزرگ عرب، ولی بی اطلاع از فلسفه و حکمت و نا آگاه از منطق واقعی حیات انسانها، نسبت داده شده است که می گوید:

۱. وَلَمَّا رَأَيْتُ الْجَهْلَ فِي النَّاسِ فَاشِيًّا  
تَجَاهَلْتُ حَتَّى ظَنَّ أُنَى جَاهِلٍ
۲. إِذَا وَصَفَ الطَّائِيَّ بِالْبُخْلِ مَادِرُ  
وَ عَيْرَ قُسَابًا أُنْفَحَاحَةً بِأَقْلِ
۳. وَقَالَ السُّهَاءُ لِلشَّمْسِ أَنْتِ خَفِيَّةٌ  
وَقَالَ الدُّجَى لِلصُّبْحِ لَوْ نَكَ حَائِلُ
۴. وَطَاوَلَتِ الْأَرْضُ السَّمَاءَ سَفَاهَةً  
وَفَاخَرَتِ الشُّهْبُ الْحَصْنُ وَالْجَنَادِلُ
۵. إِذَا بَانَ عَضِدِي مَا تَأَسَّفَ مَنْكِبِي  
إِذَا فَاتَ رَنْدِي مَا بَكَتَهُ الْأَنْمَالُ
۶. فَيَا مَوْتَ زُرْ إِنْ الْحَيَاةَ دَمِيمَةٌ  
وَيَا نَفْسُ جَدِي إِنْ دَهْرَكَ هَازِلُ

۰۱ (هنگامیکه جهل و نادانی را در میان مردم رایج دیدم، خود را چنان به نادانی زدم که گمان برده شد که من هم نادانم).

۲. (در آن هنگام که مادر [که از بیخیل ترین مردم دوران خود بوده است] حاتم طائی را به بخل توصیف نماید! و باقل [که از احمق ترین مردم روزگارش بوده است] قس بن ساعده ایادی را [که از حکماء و دانایان بزرگ عرب بوده است] تقبیح وار او عیب جوئی نماید! چه باید کرد).

۳. [وستاره سها به خورشید بگوید: تو محفی و پوشیده ای و تساریکی به بامداد بگوید: رنگ تو تیره است!].

۴. (وزمین از روی حماقت به آسمان گردنکشی نماید و سنگریزه ها و سنگها به ستاره های نورانی فخر بفروشند!).

۵. (اگر دستم [عضله مابین آرنج و شانه] جدا شود، شانه ام تأسف نمی خورد و اگر مچ دستم از بین برود، انگشتانم به آن نمی گریند).

۶. [در چنین روزگاری] (ای مرگ بیا به دیدار من، زیرا زندگی در چنین دورانی مذموم است و ای نفس برای بیرون رفتن از کالبد بدن کوشش کن و جدی باش که روزگارت شوخی گری پیشه کرده است).

بنابراین، هم ابوالعلاء معری وهم گویندگان امثال این رباعیات، چون مشتری ندارند و کسی را پیدا نمی کنند که به آنان «احسنت» و «آفرین» بگوید، پس عقل و اندیشه را رها کنند و مردم را وادار به ادامه جهل و نکبت خود نمایند.

درست است که:

هر که او از همزبانی شد جدا      بینوا شد گرچه دارد صد نوا

و درست است که:

با لب دمساز خود گر جفتمی      همچو نی من گفتمی ها گفتمی

ولی فراموش نباید کرد تا آن حدی که دانایان می توانند ، باید در ارشاد و آشنا ساختن مردم با حقائق به قدر فهم آنان کوتاهی نکنند. لذا «هرچه می گویم به قدر فهم توست» اگرچه «مردم اندر حسرت فهم درست»

قاعده میسور که می گوید: «اگر همه تکلیف را نتوانستیم انجام بدهیم، آنچه را که از آن تکلیف می توانیم، باید به جای بیاوریم»، يك قاعده عقلی بدیهی است. به جهت اهمیتی که بی نیازی اندیشه و تعقل (برای دریافت واقعیات) از بازار مشتری دارد، زشتی و ناشایستی مشتری جویی و بازاریابی برای اندیشه و تعقل را مورد توجه قرار می دهیم.

مولوی خطاب به جلوه فروشان علم و ادب و هنرمی گوید:

چار چشمنی تو ز عشق مشتری  
 بر امید مهتری و سروری  
 گر بخشی مشتری بینی به خواب  
 جغد کی در خواب بیند جز خراب  
 مشتری خواهی بهر دم پیچ پیچ  
 تو چه داری که فروشی، هیچ هیچ  
 گر ترانانی بدی یا چاشتی  
 از خریداران فراغت داشتی  
 ای که در معنی ز شب خامش تری  
 گفت خود را چند جویی مشتری  
 سر بجنابند پیشت بهر تو  
 رفت در سودای ایشان دهر تو



علم تقلیدی بود بهر فروخت  
 چون بیابد مشتری خوش برفروخت  
 مشتری علم تحقیقی حق است  
 دائماً بازار او با رونق است

اگر فروشندگان همواره با مشتریان راستین روبرو می‌شدند، اشکالی نداشت، ولی می‌دانیم که مشتریان راستین حقائق همان مقدار اندکند که دارندگان متاع کاملاً صحیح. همو در این باب چنین می‌سراید:

کی نظاره اهل بخریدن بود  
 آن نظاره گول گردیدن بود  
 پرس‌پرسان کاین بچند و آن بچند  
 از پی تغییر وقت و ریشخند  
 از ملولی کاله می‌خواهد ز تو  
 نیست آنکس مشتری و کاله جو  
 کاله را صد بار دید و باز داد  
 جامه کی پیمود او پیمود باد

مدیون بودن به انسانها ( که باید تا امکان دارد آنان را از جهل و بینوایی نجات داد) با دستور خداوندی، آری، ولی انسانها را مشتری کالای خود تلقی کردن، نه.

امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام هشدار داده است: [ای انسانها،] کَلِّكُمْ رَاعٍ وَ كَلِّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ (همه شما چوپانید و همه شما باید در حق زیردستان خود پاسخگو و مسؤول باشید).

خداوند فیاض مطلق فرموده است: **إِنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا** (سوره مائده، آیه ۳۲) (قطعاً چنین است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسانها را کشته است و هر کس انسانی را احیاء کند مانند این است که همه مردم را احیاء نموده است).

آری کشتن يك انسان فقط درشکستن قفس مادی و به پرواز درآوردن روح او و بیجان ساختن او نیست، بلکه با نابود ساختن اندیشه و تعقل يك انسان و اوار کردن او به ادامه جهل و بینوایی نیزهست. و چنانکه احیای يك انسان با آماده کردن عوامل مادی زندگی و برطرف نمودن عوامل مزاحم آن محقق می شود، همچنین احیای علمی و عقلی و احیای دیگر عوامل اعتلای مغزی و روانی يك انسان، احیاء و زنده کردن اومی باشد، خواه آن انسان احیاء شده ارزش کار احیاء کننده را بفهمد و در صدد پاداش دادن برای وی برآید یا نه، همان روش پیامبران عظام که به قول مولانا:

هر نبی می گفت یا قوم از صفا

من نخواهم مزد پیغام از شما

من دلیم حق شما را مشتری

داد حق دلیم هر دو سری

خلاصه، تا کسی به مقام ابتهاج و عطر افشانی درونی بدون توقع واصل نشود، حق ندارد به مردم بگوید: دنبال من بیایید. ای کاش امثال گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، لطف و عظمت این معنی را می فهمیدند که:

گل خندان که نخندد چه کند

علم از مشک نبندد چه کند

ماه تابان بجز از خوبی و ناز

چه نماید چه پسندد چه کند

آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند

پنج) در رباعی شماره (۵)، نوعی خودمحموری از گوینده رباعی دیده می شود که ناخوشایند است:

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم  
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

مسلم است که گوینده رباعی حساسیت بیمارگونه‌ای درباره مسئله «حدوث و قدم این دنیا» ندارد، بلکه منظورش همه مسائل عالی مربوط به جهان هستی است که یا واقعاً از ناتوانی مغزی، از طرح و فهم آنها کناره می گیرد، یا بدان جهت که حل آن مسائل بالاخره به ایجاد تعهد و احساس برین تکلیف و لزوم هدفداری و هدف-جویی برای این زندگانی منتهی می گردد، و امثال گوینده رباعی نمی خواهند در این دنیا تلاش و تکاپویی برای رشد و کمال روحی و تأمین ابدیت نمایند که با ابزاردک طبیعی جسمانی قابل دریافت نیستند.

نوع سوم - رباعیات مبهم - دورباعی به عنوان نمونه برای این نوع از رباعیات آورده ایم.

يك) در رباعی شماره (۱) گوینده رباعی ناراضی بودن خود را از گردش چرخ ابراز می کند و از چرخ می خواهد که او را آزاد کند، زیرا لایق بند و زنجیر نیست. سپس در بیت دوم برای ترغیب چرخ که با او سر به سرنگدازد و وسایل رفاه و عشرت را برای او هم فراهم بیاورد، می گوید: ای چرخ اگر میل تو با نادانان و نابخردان است، گمان مبر که من دانا و خردمند و اهل فضل، مرا هم از نظر دور مدار! ابهام این رباعی در این است که معلوم نیست گوینده رباعی حقیقتاً از علم و خرد بیزار است، یا می خواهد به چرخ وانمود کند. اما اینکه گوینده رباعی از چرخ فلك آزادی می خواهد، باید بداند

که بر خورداری از آزادی و نابود نگشتن روح از عوامل مزاحم جبری، مربوط به طرز تفکر و تکاپوی خود آدمی است. رجوع فرماید به بررسی و تحلیل و نقد شماره (۵) از گروه اول.

دو در رباعی شماره (۲) ناله‌ای از نادانان دانانما که از شدت نادانی گمان می‌کنند دانا هستند سر می‌دهد که البته بسیار بجا است و اگر عمق سرگذشت بشری را مورد مطالعه قرار بدهیم، خواهیم دید که صدماتی که کاروان بشریت از این نابخردان خردمند نما و نادانان دانانما دیده‌اند، بیش از آن است که قابل توصیف و شمارش بوده باشد ولی نتیجه‌ای که گوینده رباعی از این جریان زشت گرفته است، صحیح نیست، زیرا این قاعده که الناس الی اشباههم امیل (مردم به افراد شبیه به خودشان مایل ترند) مزاحم قانون لزوم رشد و کمال که در دل‌های انسانهای سالم شعله‌ور است، نمی‌باشد. آنچه که مهم است ملاحظه اهم و مهم در موارد تزاحمها است، به این معنی وقتی که امر مردد شود بین مهم و اهم، مسلم است که اهم مقدم است.

مثلاً اگر شخصی را ببینیم که در حال غرق شدن است و ما می‌توانیم او را نجات بدهیم، ولی برای نجات دادن او باید از زمینی عبور کنیم که صاحبش راضی نیست، در این مورد ما بین حرمت تصرف در مال دیگری بدون رضای او و لزوم نجات دادن غریق تزاحمی است و مسلم است که احیای نفس انسانی اهم است و باید از همان زمین عبور کرد و غریق را نجات داد. خلاصه، قانون اهم و مهم قانونی است صد در صد عقلی که همه ادیان الهی و عقلاء آن را پذیرفته‌اند. بنابراین، اگر ابراز علم در میان جمعی موجب شود که صدمه‌ای شکننده برای انسان وارد شود، قطعی است که برای مراعات اهم که موجودیت (مخصوصاً روحی) آدمی است، باید از ابراز چنان علمی خودداری نمود.

نمی‌بینم، پس نیست، یا قابل اثبات نمی‌باشد!

(۱) تا چند زنم به روی دریاها خشت

بیزار شدم ز بت پرستان و کنشت

خیام که گفت دوزخی خواهد بود  
که رفت به دوزخ و که آمد به [ز] بهشت

(۲) از آمدن و رفتن ما سودی کو  
وز تار وجود عمر ما پودی کو  
در چنبر چرخ، جان چندین پاکان  
می سوزد و خاک می شود دودی کو

(۳) افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد  
در پای اجل بسی جگرها خون شد  
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی  
کا حوال مسافران عالم چون شد

(۴) از جمله رفتگان این راه دراز  
باز آمده ای کو که به ما گوید راز  
هان بر سر این دو راهه از روی نیاز  
چیزی نگذاری که نمی آیی باز

(۵) پیری دیدم به خانه خماری  
گفتم نکنی ز رفتگان اخباری  
گفتا می خور که همچو ما بسیاری  
رفتند و کس باز نیامد باری

(۶) بسیار بگشتم به گرد در و دشت  
اندر همه آفاق بگشتم به گشت  
کس را نشنیدیم که آمد زین راه  
راهی که برفت راهرو باز نگشت

(۷) کس خلدو جحیم را ندیده است ای دل  
گویی که از آن جهان رسیده است ای دل  
امید و هراس ما به چیز است کزان  
جز نام و نشانی نه پدید است ای دل

## بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات

همه رباعیات این گروه در يك چیز کلی مشترکند و آن انکاریا تردید در واقعیت وجود چیزی است که با حواس طبیعی درك نمی‌شود. البته جز شماره (۱) و (۷) از رباعیات این گروه، ظاهراً بیات توقف و رکود و تردید در آن واقعیتها است که با حواس طبیعی دیده نمی‌شوند. ولی رباعی یکم و هفتم فحوای نوعی انکار ابدیت دارد اگرچه صریح در این معنی نمی‌باشند. و به هر حال، چند مطلب در رباعیات این گروه وجود دارد که مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می‌دهیم:

مطلب یکم) امر مشترك مابین همه رباعیات این گروه، انکاریا تردید در واقعیت هر چیزی است با حواس طبیعی درك نمی‌شود!

ما هر دو موضوع (انکار و تردید) را به طور مختصر بررسی می‌نماییم: اما موضوع انکار، یعنی اگر يك انسان از « نمی‌بینم »، « پس قطعاً نیست » را نتیجه بگیرد، چنین شخص سطح نگر نخست باید من و اندیشه و تعقل و تجسمات و عملیات تجربیدی ریاضی و منطقی کلی و صدها نوع لذت و صدها نوع درد و رنج و انواع تردید و حیرت و هزاران نوع تصور و تصدیق و میلیاردها واحد مختلف که در حافظه یا ضمیر ناخود آگاه ذخیره شده و غرایز و استعداد های نامحسوس خود را انکار کند و سپس بیاید و وارد این مسئله شود که من معاد را نمی‌بینم پس نیست! من ابدیت را نمی‌بینم پس نیست! این شخص و چنین اشخاصی نخست باید نظم و روابط قانونی موجودات

عالم هستی را منکر شوند، سپس بیایند در این گونه مفاهیم نامحسوس (معاد و ابدیت و دوزخ و بهشت) اظهار نظر کنند، زیرا آنچه که از موجودات عالم هستی قابل درک حسی است، اشکال و نمودهای گوناگون و مشخص آنهاست که به وسیله حواس طبیعی و ابزاری که با فکرو دست انسانی ساخته شده‌اند، اما خود نظم، روابط قانونی که در فلسفه به عنوان «ثابت‌ها» از آنها نام می‌بریم به هیچ وجه قابل درک با حواس طبیعی نمی‌باشند.

موضوع تردید، یعنی اگر کسی بخواهد از عدم درک چیزی به وسیله حواس طبیعی، واقعیت وجود آن چیز را مشکوک تلقی کند، این شخص قطعاً به خطر افتاده است، زیرا نه تنها امروزه که علم و طرق ارتباط با واقعیتها تنوع و گسترش زیادی پیدا کرده است، بلکه در هر زمان، کسانی که از محدودیت و مشروط بودن کاربرد حواس طبیعی و ابزار ساخته شده به وسیله انسانها اطلاعی داشتند، می‌دانستند که با این محدودیت و مشروطیت به هیچ وجه نمی‌توان دلیل واقعیت یک چیز را قابل درک بودن آن با حواس طبیعی تلقی نمود و این گمان ضد علم و مشاهدات بدیهی ما است که مادر شب چیزی را در پیرامون خود نمی‌بینیم، هر اندازه که اشیاء از ما دور باشند بینایی ما درباره آنها ضعیف‌تر می‌شود تا جایی که بکلی از دید ما مخفی می‌شوند، پس در حقیقت از واقعیات عالم هستی با قطره‌ای از اقیانوس بیکران در ارتباط حسی هستیم، با این حال واقعیات عالم هستی را با دلایل عقلی می‌پذیریم.

بلی، اگر کسی یقین پیدا کند که فلان موضوع اگر واقعیت داشت می‌بایست برای او با همین حواس طبیعی دیده شود، مسلم است که در این موارد با عدم درک به وسیله حواس طبیعی می‌توان واقعیت آن شیء را فقط از همین طریق مورد تردید قرار داد. (مطلب دوم) خصوصیات مضامین هر یک از رباعیات گروه چهارم است. در رباعی شماره (۱) گوینده چون در بلاد اسلامی بوده است، از آوردن کلمه مسجد احتیاط کرده، بت پرستان و معابد یهود و نصاری را آورده و ابراز بیزاری از آنها نموده است! ضمناً گفتگوی اعتقاد به حقایق ماورای طبیعی را به زدن خشت روی دریاتشبهه کرده است، همان گونه که در دوران ما یکی از شیفتگان افراطی پوزیتیویسم (عین گرایی)



مغرب زمین، می گوید: من نخست مانند گریهٔ مادری که بچه‌های خود را بخورد، متافیزیک را خوردم! باید گفت: نه گویندهٔ رباعی فهمیده است که حقایق ماورای طبیعی چیست و نه این شیفتهٔ خود باخته. آیا واقعاً اینگونه اشخاص موقعی که دربارهٔ روابط قانونی میان واقعیات عالم هستی می‌اندیشند و در همهٔ لحظات زندگی خود از آنها بهره‌برداری می‌کند و می‌دانیم که آن روابط قانونی چنانکه در بالا گفتیم: به هیچ وجه قابل مشاهده نیستند، متوجه هستند که با سرودن اینگونه رباعیات با مراعات آن روابط و قوانین و اندیشه دربارهٔ آنها، خشت بر روی دریا می‌زنند! گمان نمی‌رود اگر گویندهٔ رباعی در این موضوع فکر می‌کرد که نفی واقعیت غیر محسوس مستلزم تماس قاطعانه با همهٔ محسوسات و ماورای محسوسات است، منکر نمیشد، زیرا کدامین منطق تا کنون تصدیق‌بی‌تصور را صحیح تلقی کرده است؟ مگر شما نمی‌گویید؛ ماورای محسوسات چیزی نیست، ماورای طبیعت چیزی نیست. شاید بگوید: مقصود ما از نفی «ماورای محسوسات و ماورای طبیعت» این است که هر چیزی که محسوس نیست و واقعیت ندارد. ولی باید توجه داشته باشید که صدها هزار انسانهای پیشتاز در تاریخ بشریت از پیامبران الهی گرفته تا حکماء و دانشمندان آگاه، حتی تحریکات درونی خود شما موضوعاتی را به عنوان واقعیات ماورای طبیعی مطرح کرده و عمیقاً به آنها اعتنا کرده‌اند؛ آیا می‌توانید بگویید: ما بدون این که آنها را تصور کنیم که چیستند، می‌توانیم نفی کنیم یا آنها را مورد تردید قرار بدهیم! وانگهی، گمان نمی‌رود شما گوینده یا گویندگان این رباعیات و همفکران شما همهٔ ارزشهای اصیل انسانی و اخلاق فاضله را مانند قهوه‌خانه نشینهای نیهیلیست، زیر پا بگذارید، یعنی گمان نمی‌رود شما با داشتن اعتدال مغزی برای لذت چند دقیقه‌ای خود شمشیر بکشید و هزاران نفر را به خاک و خون بیندازید. آیا این ارزشها را می‌توان بدون تکیه به ماورای طبیعت اثبات و قابل دفاع تلقی نمود! در رباعی شماره (۲) هدف و فلسفهٔ زندگی مورد تردید یا انکار قرار گرفته است که در گروه مر بوط خواهد آمد.

انکار یا تردید در ابدیت

(۱) ایکاش که جای آرمیدن بودی

یا این ره دور را رسیدن بودی

کاش از پی صد هزار سال از دل خاک

چون سبزه امید بر دمیدن بودی

(۲) ای آن کس نتیجه چهار و هفتی

وز هفت و چهار دائم اندر تفتی

می خور که هزار بار بیشتر گفتم

باز آمدنت نیست چورفتی، رفتی

(۳) در پرده اسرار کسی را ره نیست

زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست

جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست

می خور که از این فسانه ها کوته نیست

(۴) می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت

بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت

زنهار به کس مگو تو این راز نهفت

هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

(۵) ران پیش که غمهاش شبیخون آرند

فرمای که تا باده گلگون آرند

تو زرنه ای ای غافل نادان کس ترا

در خاک نهند و باز بیرون آرند

(۶) يك چند به كودكي به استاد شدیم  
 يك چند به استادی خود شاد شدیم  
 پایان سخن شنو که ما را چه رسید  
 از خاک برآمدیم و بر باد شدیم

(۷) ای دل تو به ادراك معما نرسی  
 در نکته زیرکان دانا نرسی  
 اینجا ز می و جام بهشتی میساز  
 کسانجا که بهشت است رسی یا نرسی

(۸) پیری دیدم به خانه خماری  
 گفتم ندهی ز رفتگان اخباری  
 گفتا می خور که همچو ما بسیاری  
 رفتند و کس باز نیامد باری

## بررسی و نقد گروه پنجم از رباعیات

يك(در رباعی شماره (۱) جایگاهی برای آرمیدن می خواهد، اگر مقصود گویندهٔ رباعی جایگاه آرامش در این دنیا باشد، آرزویی است عامیانه، زیرا هر آدمی با حداقل آگاهی و خرد می داند که جهان ما گذرانست. به قول شاعر:

بر صفحه هستی چو قلم می گذریم  
حرف غم خود کرده رقم می گذریم  
زین بحر پر آشوب که بی پایانست  
پیوسته چو موج از پی هم می گذریم  
و به قول مولوی :

اندرین ره می تراش و می خراش  
تا دم آخر دمی فارغ مباش  
دوست دارد یار این آشننگی  
کوشش بیهوده به از خفتگی  
گرچه رخنه نیست در عالم پدید  
خیره یوسف وار می باید دوید

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم  
 می‌بینی قاصد جای نسویم  
 ای مسیح‌خوش نفس‌چونی ز رنج  
 که نبود اندر جهان بی رنج گنج

ای کاش گوینده یا گویندگان امثال رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد فرصتی پیدا می‌کردند و نگاهی به سرگذشت بشر می‌انداختند تا به این حقیقت آگاه شوند که بشر به هر نتیجه مثبت که در این جهان رسیده است، به وسیله تلاش و تکاپو بوده است، نه آرمیدن و آرامش و فراغت و لم دادن و تماشای درخت پرشاخ و برگ طبیعت. و ای کاش نگاهی به دو آیه آری فتمطبه دو آیه از نامه الهی (قرآن) می‌انداختند که می‌فرماید:

۱) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (و تحقیقاً برای انسان نیست جز سعی که کرده است و قطعاً سعی او روزی دیده خواهد شد.)

۲) يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ<sup>۲</sup> (ای انسان، قطعاً تو با تلاش جدی حرکت کرده و به دیدار خدایت خواهی رسید.)

حافظ به نوعی متنوع‌گویی شاعرانه دچار شده است که درجایی می‌گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش

و در جای دیگر می‌گوید:

سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن

ای ساربان فروکش کاین ره کران ندارد

خلاصه، اگر خود انسان هم در این دنیا نفهمد که اینجا، جای آرمیدن نیست، حوادث دنیا بخوبی به آن انسان می‌فهماند که اگر نخواهد در این دنیا نفسی بکشد،

۱ النجم، آیه ۳۹ و ۴۰.

۲ الانشاق، آیه ۳۶.

باید حرکت کند و موقعیت زندگی خود را در برابر عوامل مخرب و مزاحم زندگی تثبیت کند.

و اگر مقصود گویندهٔ رباعی از جایگاه آرمیدن، اعم از این صحنهٔ طبیعت و ماورای طبیعت بوده باشد، یعنی گویندهٔ رباعی به جهت آرامش آرزوی دوری از تموج و اضطراب و تلاشهای رنج آور دنیا نموده و جایگاهی برای آرمیدن می‌خواهد اگر چه آن جایگاه در ماورای طبیعت باشد، البته این مطلب از آن جهت که برای انسان آرامشی پس از عبور از دار دنیا وجود دارد، قابل توجه است، ولی بیت دوم نفی اصل ماورای طبیعت و حیات با آرامش در آن را اشعار می‌دارد!

دو) رباعی شمارهٔ (۲) مطلبی قابل توجه در بر ندارد. مصرع دوم از بیت دوم این رباعی در نفی معاد و ابدیت اصراری دارد که از هیچ خردمندی آگاه شایسته نیست، چنانکه در همین مبحث خواهیم دید.

سه) رباعی شمارهٔ (۳) در بررسی گروه اول از رباعیات تحت عنوان «رباعی شمارهٔ ۹» مطرح و مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است، مراجعه فرمایید.

چهار) در رباعی شمارهٔ (۴) پس از توصیه به میگزساری، به اصطلاح يك رازمگو را با همهٔ آدمیان در میان می‌نهد و می‌گوید: «هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت!» این رازمگو که در نظر گوینده انقلابی در فکر بشری ایجاد خواهد کرد! این است که: بروید و در بهاران قدمی چند در گلستان بزنید، گل‌هایی را خواهید دید که بسیار زیبا و با طراوت و شکوفایی عطر افشانی می‌کنند، و در پاییز و زمستان سراغ همان گلستان را بگیرد و بروید خواهید دید همهٔ آنها پژمرده و از بین رفته‌اند و دیگر نخواهند روید، حال وضع آدمیزادگان هم چنین است که وقتی خزان اجل بر آنان وزیدن گرفت و به زیر خاک تیره‌شان کشید، دیگر زنده نخواهند گشت؟

پاسخ گوینده این رباعی که مبنای اساسی‌ترین مسئلهٔ هستی را که ابدیت است بر یک تشبیه نارسا استوار ساخته است همان است که در ابیات جبران خلیل جبران آمده است:

(۱) يَا نَفْسُ لَوْلَا مَطْمَئِنِّي بِالْخُلْدِ مَا كُنْتُ أَعْيَىٰ أَحْنَا  
تَغْنِيهِ الدُّهُورُ

(۲) بَلْ كُنْتُ أَنْهَىٰ حَاضِرِي قَسْرًا فَيَعْدُو ظَاهِرِي سِرًّا  
تُؤَارِيهِ الْقُبُورُ

(۳) يَا نَفْسُ لَوْلَا أَعْتَسِلُ بِاللَّدْمِجِ أَوْلَمْ تَكْتَحِلْ جَفْنِي  
بِأَشْبَاحِ السَّقَامِ

(۴) لَعِشْتُ أَعْمَىٰ وَعَلَىٰ بَصِيرَتِي ظُفْرٌ فَلَا أَرَىٰ  
سِوَىٰ وَجْهِ الظَّلَامِ

(۵) يَا نَفْسُ مَا الْعَيْشُ سِوَىٰ لَيْلٍ إِذْ جَنَّ أَنْتَهَىٰ بِالْفَجْرِ  
وَالْفَجْرُ يَدُومُ

(۶) وَفِي ظِلْمًا قَلْبِي دَلِيلٌ عَلَيَّ وَجُودِ السَّلْسِيلِ  
فِي جَرَّةِ الْمَوْتِ الرَّحْمِ

(۷) يَا نَفْسُ إِنْ قَالَ الْجَهْلُونَ أَلرُّوحُ كَالْجِسْمِ تَزُولُ  
وَمَا يَزُولُ لَا يَعُودُ

(۸) قَوْلِي لَهُ إِنَّ الزُّهُورَ تَمْضِي وَلَكِنَّ الْبُدُورَ تَبْقَىٰ  
وَذَا كُنْهُ الْخُلُودِ

(۱) (ای من «دل» اگر امید می به ابدیت نداشتم، آهنگی را که روزگاران می نوازند گوش فرا نمی دادم).

(۲) (بلکه زمان حاضر از زندگی ام را جبراً قطع می کردم و به پایان می رساندم تا نمود ظاهریم رازی شود که قبرها آن را بیوشاند).

(۳) (ای دل اگر با اشکم شستشونمی کردم و مژه‌هایم با سایه‌های رنجهاسر مه نمی کشید).

(۴) (من زندگی کورانهای داشتم که ناخنی بردیده‌ام بود که جز تاریکی چیزی نمی دیدم).

(۵) (ای دل، زندگانی نیست جز شبی که چون در تاریکی فرورود به بامداد منتهی گردد و این بامداد ابدی و فناپذیر است).

(۶) (ودرتشنگی قلبم دلیلی است بر وجود شربت گوارای سلسبیل ابدیت در کوزه مرگی که دلسوز برای آدمیان است).

(۷) (ای دل، اگر نادانی به تو گفت روح هم مانند جسم زائل می‌شود و آنچه که زایل شود، بر نمی‌گردد).

(۸) (به اوبگو گلهای می‌روند، ولی دانه‌های رویاننده آنها پایدار می‌مانند و این است راز ابدیت).

مضامین ابیات جبران خلیل جبران را در همین مبحث طرح خواهیم کرد. پنجم (رباعی شماره ۵) نیز، پس از توصیف به بادۀ گلگون، همه حکماء و اولیاء الله و خردمندان هستی شناس تاریخ بشری را کنار گذاشته، و با يك تشبیه عامیانه تکلیف ابدیت را یکسره می‌کند. این تشبیه عبارت است از اینکه:

«تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خاک نهند باز بیرون آرند»!

ای کاش، شخصی در خدمت گوینده این رباعی بود و به او می‌گفت: شما چگونه در ماده طلا پایداری را می‌بینید، ولی بدون این که هویت و حقیقت و مختصات روح آدمی را که ماده را مسخر خود دارد بشناسید، پایداری و ابدیت آن را منکر می‌شوید؟ سه رباعی دیگر از این گروه را بررسی نماییم و سپس به مسئله معاد و ابدیت به طور مختصر بپردازیم.

شش (رباعی شماره ۶) بیانی است کوتاه در جریان زندگی آدمیان معمولی که



در کودکی پیش استاد می‌روند، وقتی که خود به مرحلهٔ استادی رسیدند شادمان و خوشحال از این که به مقامی رسیده‌اند، در روی این خاک حرکت می‌کنند، در پایان هم که می‌میرند وزیرخاک می‌روند، اگر منظور گویندهٔ رباعی از «بر باد شدیم» فانی و معدوم شدن بوده باشد که هر گز هستی را نخواهد دید، مسلم است که ابدیت مسورد انکار قرار می‌گیرد!

هفت) رباعی شمارهٔ (۷) از این گروه ابهام‌انگیز است، زیرا این که بشر در بارهٔ عالم هستی با معمایی روبرو است که قابل حل نیست، برای گویندهٔ رباعی پذیرفته شده است، ولی در مصرع دوم مطلبی را می‌گوید: «در نکتهٔ زیر کان دانا نرسی» که با لاینحل ماندن معمای مزبور برای همهٔ انسانها سازگار نیست، زیرا مضمون مصرع دوم چنین است که زیر کان دانا می‌دانند که آن نکته چیست که معما را حل نماید، مگر این که بگوییم: مقصود گوینده از «ای دل» مغزهای مردم معمولی است، ولی این رباعی هم با مشکوک قلمداد کردن وصول به بهشت (نه انکار قطعی آن) توصیه به می‌گساری می‌کند که رباعیات مربوط به آن در مباحث آینده مشروحاً مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار خواهد گرفت. توجه به این نکته هم لازم است که مصرع آخر این رباعی، ظاهر در اعتراف به وجود بهشت است، نهایت امر وصول به آن را مشکوک قلمداد می‌کند.

هشت) رباعی شمارهٔ (۸) از این گروه دارای محتوای قابل توجهی نیست و می‌گوید: چون از آنان که رفته‌اند، کسی باز نگشته است، لذایی خیال باش و پیالهٔ می را سربکش و در ناهشیاری غوطه‌ور باش.

رباعیات فوق در برابر واقعیات ذیل در بارهٔ ابدیت به ما چه می‌آموزند؟

واقعیات بسیار با اهمیتی وجود دارد که گروه رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد، در برابر آنها، شبیه به شوخی است. ما مقداری از این واقعیات را مطرح می‌نماییم:

يك) در نهاد انسانهای آگاه و عاقلی که توانسته اند خود را از آلودگیهای خود-هدفی و خودپرستی و کامجویی و لذت پرستی نجات بدهند و آن عوامل اساسی درون را که هرچند گاهی امواجی بسیار اصیل از احساسهای برین را به وجود می-آورند، از کار نینداخته و خنثی نساخته‌اند، احساس بس شریف و پر معنی دربارهٔ بقاء پس از مرگ و ابدیت وجود دارد و به طور جدی احساسی می کنند که حقیقتی در درون دارند که فنا و زوال راهی به آن ندارد. برای نفی چنین احساس اصیل و جدی، یا باید از منطق عامیانهٔ «نمی یابم پس وجود ندارد»، استفاده کرد و یا از مستی و ناهشیاری. هر دو موضوع ضد انسانی برای نفی یا از کار انداختن احساس مزبور مورد استفاده قرار گرفته است. ما موضوع اولی (نمی یابم پس وجود ندارد) را در مباحث گذشته مطرح نموده ایم مراجعه شود. موضوع دوم در گروه رباعیات مربوط به توصیه و دستور به ناهشیاری و مستی و تخدیر شدن بررسی خواهیم کرد.

دو) گویندگان این گروه از رباعیات، یا هیچ اطلاعی از دلایل تجرد روح و بی نیازی آن از ماده نداشته‌اند و یا با طرز تفکرات سطحی از آن دلایل گذاشته‌اند بدون این که زحمت مطالعه و اندیشه به خود بدهند. ممکن است شما بگویید: هیچ انسان خردمندی دربارهٔ موضوعی که برای اثباتش دلایلی گفته شده و آگاهان و متفکران صاحب نظر آنها را پذیرفته‌اند، بدون دریافت حقیقی آن موضوع و بدون توجه دقیق به دلایل آن، حکم منفی صادر نمی کند. پاسخ این اعتراض شما خیلی واضح است. اولاً در تاریخ ادبیات شما می توانید به اشخاص مشهوری برسید که با داشتن فن ادب و شعر به خود اجازه داده است که در همین مسائل عالی اظهار نظر کنند، بدون این که حتی يك لحظه به خود بیاید و از خود بپرسد که آیا توحق داری که در این گونه مسائل اظهار

۱. این دلایل که بنا به اظهار بعضی از فضلاء معاصر که اهل تتبع و تحقیقند، متجاوز از ۶۰ دلیل است، برای کسی که دربارهٔ فنا و بقا اظهار نظری کند، باید مورد تحقیق و تأمل قرار بگیرند و ما به هیچ وجه اطمینان نداریم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، آن دلایل را با دقت کامل دیده و دربارهٔ آنها اندیشیده باشند.

نظر کنی؟ فقط به عنوان نمونه به ابیات زیر توجه فرمایید:

گر بدانم که جهان دگریست  
 وز پس پرده همانا خبریست  
 نهم دل به هوی و هوس  
 و اندرین نشئه نمانم نفسی  
 ای دریغا که بشر کور و کراست  
 وز سرانجام جهان بیخبر است!  
 کاش بودی پس مردن چیزی  
 حشری و نشری و رستاخیزی!  
 مخبران را ز دلیل امساکست  
 گفته‌های همه شبهتناک است!

ای کاش در همان موقع که این ادیب و شاعر بزرگ این اشعار را برای مردم زمان خود می‌خواند، يك نفر بلند می‌شد و می‌گفت: ای ادیب و شاعر عالیقدر ما، این که می‌گویی: «گفته‌های همه شبهتناکست»، آیا شما همه مکتبه‌های فلسفی و حکمی و اصول اساسی و قواعد و احکام مذاهب دنیا را مطالعه و تحقیق نموده و چنین حکمی را صادر کرده‌اید؟ قطعی است که ادعای چنین چیزی محال است، زیرا شناخت محصولات مغزی و روانی يك متفکر صاحب‌نظر، حداقل به همان مقدار زمان نیازمند است که آن متفکر برای به‌وجود آوردن آن محصولات صرف کرده است. بنابراین باید گفت: شناخت قابل توجه ابن سینا مثلاً حداقل به سی سال زمان احتیاج دارد که خود ابن سینا تقریباً برای به‌وجود آوردن محصولات فکری و روانی خود صرف نموده است. حال باید از امثال این شاعر عالیقدر پرسید که شما در این دنیا چند سال زندگی کرده‌اید که توانسته‌اید همه محصولات فکری و روانی صدها ابن سینا در شرق

و غرب را بررسی محققانه نموده و حکم به شبهتناك بودن همه آنها نموده اید! وانگهی، آیا اطمینان دارید که همه تراوشهای مغزی و روانی بشری همین است که تاریخ تا امروز برای ما حفظ کرده است؟ آیا شما می‌توانید با آن ویرانگری که بشر پشت سر خود گذاشته است و برای منافع بی‌اساس خود، میلیونها آثار فکری و روحی همنوعان خود را طعمه شعله‌های آتش نموده یا در زیر آوارها پوسانده است، ادعا کنید که همه آنچه را که بشر از خود برود داده است شما دیده‌اید و مطالعه و تحقیق نموده‌اید و نتیجه تحقیق در همه آنها این بوده است که حتی يك مطلب اساسی هم در میان آنها وجود نداشته است! بسیار خوب، شما خودتان چطور؟ فرض می‌کنیم «گفته‌های همه شبهتناك است» آیا خودتان توانسته‌اید که بدون تقلید از گفته‌های شبهتناك، و بدون حساسیتهای تاریکی‌زا در اصول و مبادی هستی بیندیشید؟ آیا هر دو اقلیم درونی و بیرونی برای شما تاریك مطلق بود و حتی يك روزنه در این دو اقلیم وجود نداشت که نوری را به آنها بتاباند؟ آن قانون که توانسته است برای شما یقین را از شک جدا کند و شمارا وادار کند که همه محصولات مغزی و روانی بشری را محکوم به شبهتناك بودن نماید از کدامین روزنه بر درون شما تابیده بود؟ برگردیم به اصل مطلب، دلایل تجرد روح هر انسان آگاه و منصف را قانع می‌سازد که پرونده وجود آدمی در همین چند روز و شب محدود پایان نمی‌یابد و او رهگذری است که از این گذرگاه عبور می‌کند و وارد جهانی مافوق حرکت و سکون و کون و فساد می‌گردد. مسئله بقای روح به اضافه این که با دلایل بسیار فراوان اثبات می‌شود، به جهت شواهد فراوانی که همه اقوام و ملل آنها را پذیرفته‌اند، مورد قبول فلاسفه و حکماء بوده است. اما معاد جسمانی را که جمعی از متفکران آن را نپذیرفته‌اند، می‌توان با يك دلیل مختصر و متین که از فیلسوف و ریاضیدان عالیقدر خواجه نصیرالدین طوسی است، اثبات نمود. آن دلیل این است که حکم دو مثل یکی است. این جمله را با عبارت عربی چنین گفته است:

۱. حکم المتماثلین واحد. خداوند سبحان این دلیل را در قرآن مجید در این آیه شریفه فرموده است: **أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ** (یس آیه ۸۱) (آیا کسی که آسمانها و زمین را آفریده است، قدرت به وجود آوردن مثل انسانها را ندارد، آری او است خلاق دانا).

حُكْمُ الْمُتَمَّايَلِينَ وَاحِدٌ و این دلیل قابل انتقاد نیست، و با يك تأمل صحیح در معنای «مثل همدیگر بودن» دوشئی تصدیق به وحدت آن دو در حکم ثابت می‌شود. آنچه که در معاد خواهد آمد انسانی است مثل همین انسان که در این دنیا وجود داشته و زندگی کرده است و چون وجود این انسان در این دنیا ممکن بوده است که تحقق یافته است، همین حکم امکان برای وجود او در معاد که مثل همین انسان است، ثابت است، یعنی وجود مجدد این انسان که مماثل وجود او در این دنیا است، ممکن است. سه) اگر گویندگان این رباعیات حداقل يك اصل از اصول عالی انسانی را بپذیرند، مثلاً به این قضیه معتقد باشند که «باید به انسانها بدون انگیزه جلب نفع و دفع ضرر محبت و رزید» مجبور خواهند گشت که هویت روح را از مجرای ماده و مختصات آن بالاتر تلقی نمایند، زیرا عالم ماده و مادیات، هیچ عملی بدون پاداش را به رسمیت نمی‌شناسد، یعنی عالم ماده جایگاه و عامل سوداگری است و به طور کلی اگر گویندگان رباعیات لحظاتی چند در این قضیه بیندیشند که انسانهایی در این دنیا احساسی برین درباره تکلیف و انجام آن دارند که حتی لذت روحی را هم به عنوان پاداش انجام تکلیف منظور نمی‌نمایند، آیا این خاصیت شگفت‌انگیز روح را می‌توان با ماده و مادیات که بدون علل مادی کمترین حرکتی از خود نشان نمی‌دهند، تفسیر نمود؟! آیا بدون فرض ابدیت می‌توان به یکه‌تازان تنازع در بقاء و عشاق بسی‌پروای قدرت، گفت که يك لحظه دست از آدم کشیها بردارید، يك لحظه هم حق را مراعات کنید؟ بدون تردید چنین خواهش و تمنایی از انسانهایی که جز خود طبیعی که خویشتن را هدف و دیگران را وسیله می‌داند، نتوان نمود، زیرا با نظر به نفی معاد و ابدیت، هیچ علتی برای جلوگیری از برخورداری بی قید و شرط به سود خویش وجود ندارد. این همان مطلبی است که اینجانب با برتراند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی در میان نهادم، ایشان پاسخی برای این مسئله نداشتند. بعدها در مصاحبه ایشان با کاپاستون دیدم که همین مسئله (ارزشهای والای انسانی با انکار خدا و ابدیت) را طرح نموده و

راسل پاسخ قانع کننده‌ای نتوانسته است بیان نماید.  
 هشت) رباعی شماره (۸)، از این گروه برای انکاریاتردید دربارهٔ ابدیت تکیه  
 به همان قضیهٔ عامیانهٔ (نمی بینم پس نیست) نموده است که در گروه چهارم از رباعیات  
 مشروحاً مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است.

چون آغاز عالم را نمی بینم، پس این عالم بی نهایت است!

(۱) دوری که در او آمدن و رفتن ما است

آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می نزد می در این معنی راست

کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است

(۲) چون عمر به سر رسد چه بغداد و چه بلخ

پیمانہ چو پر شود، چه شیرین و چه تلخ

خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی

از سلخ به غره آید از غره به سلخ

(۳) هنگام صبح ای صنم فرخ پی

بر ساز ترانه‌ای و پیش آور می

کافکند به خاک صد هزاران جم و کی

این آمدن تیرمه و رفتن دی

## بررسی و نقد گروه ششم از رباعیات

آنچه که از رباعیات این گروه در بی نهایت بودن صراحت دارد، رباعی شماره (۱) است و دوربای (۲) و (۳) صراحت در بی نهایت بودن عالم هستی ندارد. آنچه که در رباعی شماره (۱) آمده است، دو موضوع است:

موضوع یکم) در این دور که ما در آن می آییم و می رویم نه ابتدایی دیده می شود و نه انتهایی. البته مقصود از دور به قرینه بیت دوم، همین جهانی است که ما در آن زندگی می کنیم. این قضیه هم یکی از موارد آن توهم عامیانه است که می گوید: «نمی بینم، پس نیست».

موضوع دوم) هیچ کس در این دنیا نمی گوید یا نمی تواند به گوید که: «این آمدن از کجا و رفتن به کجاست». اما موضوع اول به اضافه مطالبی که در بررسی و تحلیل و نقد گروه چهارم از رباعیات در رد «نمی بینم، پس نیست» گفته شده است، باید در نظر گرفت که متناهی بودن این دنیا هم از ناحیه حرکت اثبات شده است و هم از ناحیه خود ماده و هم از انبساط (گسترش) تدریجی جهان از حال وحدت و تراکم به ترکیب و کثرت.

محدودیت و متناهی بودن عالم با نظریه محدودیت ماده، بالضروره می تواند محدودیت کل مجموعی حرکت را هم اثبات نماید. و چون ماده در عرضة وجود مرکب است از اجزاء محدود، پس کل مجموعی ماده محدود است و نمی تواند

نامحدود بوده باشد، یا نمی‌تواند نامتناهی باشد. همچنین با نظر به ترکیب حرکت از «بالقوه و بالفعل‌ها» یا «مثبت و منفی‌ها» یا «وجود و عدم‌ها»ی محدود، محدودیت و بسا متناهی بودن کل مجموعه حرکت اثبات می‌شود و با اثبات محدودیت و تناهی حرکت، محدودیت و متناهی بودن ماده هم اثبات می‌گردد. و ما نباید عمل تجریدی ذهن را که می‌تواند محدودترین حقیقت را تا بی‌نهایت امتداد بدهد، به حساب واقعیات گذارده و گمان کنیم که هر بی‌نهایت ذهنی واقعاً هم در جهان عینی بی‌نهایت می‌باشد. ما می‌توانیم یک عدد آجر محدود را در ذهن خود با عملی شبیه به عمل عدد سازی تا بی‌نهایت تصور کنیم، آیا این تصویر یا این عمل تجریدی در سازندگی می‌تواند یک آجر مشخص را که محال است در عالم عینی تکرار شود، دو آجر نماید؟

در موضوع دوم، هیچ کس در این دنیا نمی‌گوید یا نمی‌تواند بگوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست»، این همان مطلب است که برتراند راسل با پذیرش این معنی که آهنگی در پشت پرده این موجودات نواخته می‌شود متذکر شده است. عبارت او به قرار زیر است:

«ما فی المثل به کر مادرزادی شباهت داریم که در میان یک عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات نت موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به قواعد مربوطه واقف شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کر مادرزاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درک کند کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوک انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نماینده چیزهای کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند، ولی ادراک ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن، برای او غیر ممکن است. حال، دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به این است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به مشخصات ریاضی آنها پی ببریم. اما استنباط از این که این نتهای نماینده چه چیزهایی هستند بیشتر از حدود استنباط آن شخص کسر درباره این که نتهای موسیقی معرفی چیزی به غیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست. حتی



آن کر مادرزاد از يك لحاظ هم بر ما رجحان دارد و آن این که ما از زندگی در میان يك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه ما دربارهٔ درك نتهای طبیعت کوهستیم، استادی در کنار ما نیست که آهنگ و واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقللاً با ایماء و اشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند. ملاحظه می شود که راسل هم از نبودن استادی که آهنگ و واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقللاً با ایماء و اشاره آن را به مردم بفهماند، اطلاع می دهد! ولی باید به گویندهٔ رباعی و راسل گفت: مقصود شما از استاد و خبردهنده از آمدن و رفتن مردم و علل آن دو چیست؟ آیا مقصود شما این است که واقعاً انسان یا انسانهایی ما را با آهنگ عالی هستی آشنا بسازند، چقدر در طول تاریخ فراوان بوده اند این انسانها که به نام پیامبران و حکماء و اولیاء الله در میان این مردم فریاد زده اند و می زنند که:

کار من و تو بدین درازی      کوتاه کنم که نیست بازی

آیا به انتظار اساتیدی بالاتر از پیامبران نشسته اید که در کمال آگاهی و خرد و صدق و صفا فریاد زده اند که ای مردم، امروز فردایی دارد چنانکه دنبال جنینی ولادت و رشد و کمالی وجود دارد.

ای مردم، گوش به فضای درونتان بدهید، این نغمه را خواهید شنید که: چنانکه تراز وجود برخورداری و نمی توانی خود را فریب بدهی که من نیستم همچنین نمی توانی به خود بقبولانی که «وجود من در این دنیا بیهوده است» آیا این نغمه را می شنویم یا نه؟ اگر کسی بگوید: من چنین نغمه ای را نمی شنوم! ما کاری با وی نداریم، زیرا کسی که کاری با خود ندارد، هیچ کس نمی تواند کاری با او داشته باشد، هر کسی که سخنی با خود ندارد، هیچ کس نمی تواند با او سخنی داشته باشد. گمان نمی رود کسی که دارای آگاهی و خرد رشد یافته بوده باشد، این نغمه را منکر شود، زیرا انکار چنین نغمه ای برابر با نابود انگاشتن تمامی ارزشهای والای انسانی است.

۱. مفهوم نسبت انیشتن و نتایج فلسفی آن، به قلم برتراند راسل. ترجمه مرتضی طلوعی،

لذا باید به آقای راسل و امثال گوینده این گونه رباعیات با کمال جدیت و صراحت گفت: شما دونوع استاد کاملاً مطلع از آهنگ هستی و علت آمدن و رفتن انسانها به این دنیا دارید: نوع یکم استاد درونی که عقل و وجدان سلیم شما است که - به قول نظامی - می گوید:

تا مایه طبعها سرشتند  
 ما را ورقی دگر نوشتند  
 کار من و تو بدین درازی  
 کوتاه کنم که نیست بازی  
 و یا به قول ناصر خسرو:

روزگار و چرخ و اجم سربسر بازیستی  
 گرنه این روز دراز دهر را فرداستی  
 آیا می توانید در تاریخ طولانی بشریک گام جدی و سودمند بر همه ابعاد انسانی پیدا کنید که مستند به وجدان الهی انسانها نباشد؟ آیا تاکنون شنیده اید که هیچ ملحد و منکری که منبعی برای عدل و حق و آزادی در مافوق امیال و لذائذ طبیعی و محسوس انسانها سراغ ندارد، بتواند خدمتگزار اصیلی برای بشر بوده باشد و درد او را بدون این که دردهایی برای او به وجود بیاورد درمان کند؟ ما با مشاهده این همه شکوه و نظم خیره کننده در هستی می دانیم که بازی به این عظمت امکان پذیر نیست.

نوع دوم استاد برونی که انبیاء و اولیاء و حکماء و هر انسان شناسی است که به تماشای ظواهر هستی و انسان قناعت نکرده و اطلاعات صحیحی از اعماق آنچه که در هستی و انسان می گذرد، به دست آورده اند، اینان با اتفاق کلمه می گویند:

ما ز بالا ایم و بالا می رویم      ما ز دریا ایم و دریا می رویم  
 البته اشخاصی هستند که در این دنیا صدای این دونوع استاد را درباره حکمت

وجود خود نمی‌شنوند، ولی فراموش نکنیم که فراوان‌تر از اینان، اشخاصی هستند که در اقلیم موجودیت آدمی، جزمستی رگ و پوست و گوشت و خون و استخوان، هیچ چیزی سراغ ندارند «من»، جان، روان، شخصیت، وجدان، عقل، احساس زیباییهای معقول، دریافت عظمت اخلاق والا، برای آنان، خیالانسی بیش نیستند. اینان همانند آن شب پرندگانند که اگر وصل آفتاب نخواهند، نمی‌توانند از رونق بازار آفتاب بکاهند.

شماره (۲) و (۳) از رباعیات مورد بررسی و نقد مطالبی محسوس و مورد قبول همگانی را بیان می‌کنند که چیزی بر معلومات بشری نمی‌افزاید و آن عبارتست از دگرگونی و زوال و فنای همه نمودها و واقعیات در دو قلمرو طبیعت و انسان و این مطلب در بررسی و نقد رباعیات مربوطه، مشروحاً مطرح خواهد گشت ان شاء الله تعالی.

پوچ‌گرایی (نیهیلیستی) دهیچ اندیشی

۰۱ ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است

وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است

خوش باش که در نشیمن کون و فساد

وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است

۰۲ دنیا دیدی و هرچه دیدی هیچ است

وان نیز که گفتی و شنیدی هیچ است

سرتاسر آفاق دوییدی هیچ است

وان نیز که در خانه خزیدی هیچ است

۰۳ دنیا به مراد رانده گیر آخر چه

وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه

گیرم که به کام دل بماندی صد سال

صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

۴. رندی دیدم نشسته بر خنک زمین  
 نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین  
 نی حق، نه حقیقت نه شریعت نه یقین  
 اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این؟
۵. جمعی متفکرند در مذهب و دین  
 قسومی متحیرند در شک و یقین  
 ناگاه منادی در آید ز کمین  
 کای بیخبران راه نه آنست نه این
۶. چون نیست زهر چه هست جز یاد به دست  
 چون هست زهر چه هست نقصان و شکست  
 انگار که هست هر چه در عالم نیست  
 پندار که نیست هر چه در عالم هست
۷. بنگرز جهان چه طرف بر بستم؟ هیچ  
 وز حاصل عمر چیست در دستم؟ هیچ  
 شمع طربم ولی چو بنشستم هیچ  
 من جام جمم، ولی چو بشکستم هیچ
۸. شادی بطلب که حاصل عمردمی است  
 هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمی است  
 احوال جهان و اصل این عمر که هست  
 خوابی و خیالی و فریبی و دمی است
۹. این چرخ فلک که ما در او حیرانیم  
 فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس  
 ما چون صوریم کانسدر و حیرانیم  
 ۱۰. دوران جهان بی می و ساقی هیچ است  
 بی زمزمه نای عراقی هیچ است  
 هر چند در احوال جهان می نگریم  
 حاصل همه عشرتست و باقی هیچ است

۱۱. اینگونه که من کار جهان می بینم  
 عالم همه رایگان بر آن می بینم  
 سبحان الله بهر چه در می نگریم  
 ناکامی خویشتن در آن می بینم

۱۲. ای بیخبر از کار جهان هیچ نه ای  
 بنیاد تو باد است از آن هیچ نه ای  
 شد حد وجود تو میان دو عدم  
 اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه ای

۱۳. تا چند حدیث پنج و چار ای ساقی  
 مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی  
 خاکیم همه چنگک بساز ای ساقی  
 بادیم همه باده بیار ای ساقی

۱. یکی از بزرگترین خطاهای این گونه شاعران این است که کلمه روح را مرادف یا شکلی دیگر از ریح به معنای باد گرفته اند، در صورتی که این خیال هم از نظر علوم انسانی باطل است که روح را حقیقتی جوهری و با عظمت می دانند و هم از دیدگاه قرآن که می فرماید: **قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** به آنانکه می پرسند روح چیست؟ بگو: روح از امر پروردگار من است.

۱۴. خيام اگرزباده مستی خوش باش  
بالاله رخی اگر نشستی خوش باش  
چون عاقبت کار جهان نیستی است  
انگار که نیستی چو هستی خوش باش

### بررسی و نقد گروه هفتم از رباعیات

در مقدمه بررسی و نقد این گروه از رباعیات، نگاهی اجمالی به این که «آیا پوچ‌گرایی (نیهیلیسم) مستلزم لذت‌پرستی (هدونیسم) است یا نه؟» ضرورت دارد. اگر مقصود از پوچ‌گرایی معنای واقعی این کلمه باشد که هیچ واقعیت و حقیقت و قضیه و اصلی را نپذیرد، برای دارنده چنین طرز تفکری (اگر وجود داشته باشد که بسیار بعید است) هیچ کیش و آیین و مکتب و گرایش و به‌طور کلی هیچ قید و بند عقیدتی نمی‌تواند مطرح باشد، حتی لذت‌پرستی (هدونیسم) زیرا تمسک به هر اصلی اگرچه ناچیزترین اصول بوده باشد، با پوچ‌گرایی مطلق ناسازگار است. و اگر مقصود از پوچ‌گرایی، انکار اصول و مبادی برای جهان هستی و هدف اعلا برای زندگی بوده باشد، اگرچه زندگی طبیعی و مختصات قانونی آن را در ارتباط با جهان هستی که در آن زندگی می‌کند، پذیرفته و به‌جریان محسوس طبیعت و قوانین آن معتقد باشد، در این فرض می‌تواند لذت‌پرستی (کیش لذت) را مورد اعتقاد قرار بدهد. نظیر آنچه که در طرز تفکرات چارواک‌های هند و اپیکوریان یونان مشاهده می‌شود. به این معنی که با انکار ماورای طبیعت و هرگونه اصول و مبانی عالی برای هستی و هدف اعلا برای زندگی، اگر کسی از حداکثر لذایذ طبیعی و محسوس استفاده نکند و با تکیه به یک عده اصول قراردادی بی‌اساس و ساختگی (انسان چنین باید باشد، انسان چنان باید باشد) دست از لذایذ شخصی خود بردارد، در نهایت کار، در بازی زندگی باخته است. لذا می‌گوییم: بی‌علت نبوده است که هر دو طرز

تفکر پوچ گرایی و انکار ماورای طبیعت، لذت گرایی را مانند يك معلول ضروری به دنبال علت خود به وجود می آورد. مطالعه کننده ارجمند در این گروه از رباعیات و بعضی از گروه‌هایی که در مباحث آینده مطرح خواهد گشت، احساس خواهد کرد که نیست انگاری و پوچ گرایی مستلزم «سرخوشی» و «خوش باش» بوده و گوینده یا گویندگان این رباعیات، با صراحت کامل این لازم و ملزوم بودن «پوچ گرایی» و «لذت گرایی» را گوشزد و توصیه نموده‌اند. مسئله دیگری که باید در این رباعیات مورد دقت قرار بگیرد، واقعیات و حقایق است که در این رباعیات وجود دارد و گوینده یا گویندگان رباعیات بدون توجه به نتایج پذیرش آن واقعیات و حقایق، توصیه به پوچ گرایی یا نیست انگاری نموده‌اند! مقداری از این واقعیات و حقایق را بیان می‌کنیم؛ در این رباعیات با این مفردات روبرو هستیم:

يك) مردم بی‌خبر. آیا می‌توان معنای بی‌خبر را بدون فهمیدن معنای با خبر فهمید؟ یعنی آیا این که انسانها بردو گروه با خبر و بی‌خبر تقسیم می‌شوند، بدون درك مفهوم «با خبر و بی‌خبر» امکان پذیر است یا نه؟ قطعاً باید گفت: چنین تقسیمی بدون درك مفهوم آن دو، محال است. حال از گوینده رباعی باید پرسید: اگر در این دنیا هیچ انسان با خبری وجود ندارد و هر که هست بی‌خبر است، شما چگونه می‌توانید همه را محکوم به بی‌خبری کنید، بدون این که مفهومی برای انسان با خبر وجود داشته باشد؟ وانگهی شما گوینده رباعی برای رد کسانی که ادعای داشتن خبر از واقعیات و حقایق - اگرچه بطور نسبی و محدود - دارند، فقط همین را خواهید گفت که شما دروغگو هستید، زیرا هیچ واقعیت و حقیقتی وجود ندارد! یا این که به شماره معلومات آن اشخاص درباره واقعیات و حقایق از قضایا و اصول و قواعد ثابت شده استفاده نخواهید کرد، تا آنان را مردود بسازید؟ در نتیجه شما از وجود واقعیات و حقایق برای نفی واقعیتها و حقایق بهره‌برداری خواهید نمود! آیا این تناقض را هم درك نخواهید کرد! به عنوان مثال: شما اگر بخواید مثلاً واقعیت نور را منکر شوید فی‌المثل باید بگویید: چشم شما مختل است والا در جهان واقعی نوری وجود ندارد. بسیار خوب،



پس من چشم دارم، نهایت امر این چشم مختل است و غیر واقع می بیند ولی چشم من واقعیت دارد. یا اگر بخواهید اجسام را منکر شوید، باید بگویید: آن سنگی که مدعی واقعیت اشیاء برای اثبات ادعایش آن را بر سر شما زده است و شما دردش را احساس نموده اید، واقعیتی ندارد!

پس باید واقعیت درد را هم منکر شوید! آیا با این انکار منکر خویشتن نیستید! و اگر نتوانستید درد را منکر شوید، چه خواهید گفت؟ سخنی دیگر نمی ماند مگر این که واقعیت خواب را بپذیرید و بگویید: واقعیت سنگ و درد را در خواب می بینم، پس شما بدنی دارید که به جهت تشکل از اجزاء و روابط گوناگون و نیاز به خواب، می خوابید، بنابراین شما هم بیداری دارید هم خواب، والا خواب مفهومی قابل درک برای شما نخواهد داشت چنان که در «بی خبر و با خبر» گفتیم.

دو شکل مجسم، مسلماً برای گوینده رباعی نمودی معین مطرح شده است که آن را با دو کلمه «شکل مجسم» بیان نموده است. آیا این تعین واقعیت شکل مجسم را اثبات نمی کند؟ پاسخ مثبت است، زیرا اگر شکل مجسم از اشیاء عالم هستی برای گوینده رباعی تعین پیدا نمی کرد، یعنی او از «شکل مجسم» خبر می دهد نه از «هیچ» به این معنی که او نمی گوید ای بی خبران، هیچ، هیچ است! بلکه او می گوید: آنچه را که من و شما در عرصه هستی شکل مجسم می بینیم، هیچ است! در این قضیه «شکل مجسم» موضوع و «هیچ» محمول است و بدیهی است که گوینده رباعی از واقعیتی بیرون از ذهن خود خبر می دهد که آن را مشاهده می کند، آیا برای اثبات واقعیت همین مقدار کفایت نمی کند؟

سه در همین رباعی «طارم نه سپهر» راهم می بیند و به «هیچ» محکوم می کند، آیا تعین «طارم نه سپهر» در برابر عوامل درک گوینده این رباعی، واقعیت آن را اثبات نمی کند؟ اگر اثبات نمی کند، یا باید بگویید: که خیالی که من در شکل «طارم نه سپهر» می بینم، در واقع هیچ است! این قضیه احتیاج به گفتن ندارد، همه می دانند که آنچه که در تخیل می گذرد واقعیت ندارد. پس در همه این رباعیات آن مفاهیم که محکوم به

«هیچ» شده است، مطابق قضیه سازی خود گوینده یا گویندگان این رباعیات واقعیت دارند، مانند چهار (دنیای پنج) گفته شده‌ها و شنیده شده‌ها (شش) آفاق و دویدن در آنها هفت (خانه و خزیدن در آن هشت) آنچه از جهان اندوخته شده است نه) حاصل عمر ده) شمع طرب که فرو نشیند یا زده) جام جم که بشکند دوازده دوران جهان بی می و ساقی و بی زمزمه نای عراقی و بی عشرت! این گونه پوچ گرایی که واقعیت حقایق را وابسته به می و ساقی و زمزمه نای و عشرت می کند، بسیار شگفت انگیز است، زیرا واقعیت حقایق را با مستی و تخدیر اثبات می کند در صورتی که مستی و تخدیر نبود کننده درک و فهم می باشد! و این غیر از آن است که چون هیچ چیزی قابل اثبات نیست، پس باید مست شد و خود را تخدیر کرد.

با نظر دقیق در مجموع آنچه که در بررسی و نقد کلی مجموع این رباعیات متذکر گشتیم، روشن می شود که در مضامین این رباعیات در درون خود آنها نهفته است.

«هیچ» در این رباعیات چه معنی دارد؟

مفهوم هیچ چنان که از موارد استعمالات آن، بر می آید، مساوی «نیستی»، «لاشیء»، «معدوم» است و در مواردی که بر سر کلمه ای وارد شود، افاده عموم می نماید، مانند «هیچ کس در این خانه نیست»، «هیچ کس چنین حرفی نزده است» که در زبان عربی معادل «لا احد»، «لاشیء» می باشد. حال بایست دید مقصود گوینده یا گویندگان این رباعیات از هیچ چیست؟ آیا مقصود این است که هستی و آنچه که در آن است معدوم محض است؟ اولاً چنان که در اول این مبحث متذکر شدیم، ساختن این قضیه که «هستی و آنچه که در آن است، معدوم محض است»، بدون تصور موضوع و محمول آن، امکان ناپذیر است، پس مدعی هیچ بودن عالم هستی، نخست موضوع یعنی «هستی و آنچه در آن است» را به عنوان موضوع تصور کرده است و می دانیم که تصور بدون تعیین دادن به يك واقعیت امکان ندارد و آن تعیین خیال نیست، زیرا نفی خیال ذهنی از واقعیت که محلش تنها ذهن است، چنان بدیهی است که نیازی به گفتن ندارد و بدیهی است که هیچ گرایان تحقق واقعی عالم هستی را منکر می شوند، نه بازی- گریهای ذهنی را. ثانیاً این انکار موجودیت خود مدعی را هم شامل می شود، در

نتیجه عقیده و نظری را که برای ما ابراز می‌دارد هیچ و پوچ بوده و نباید آن را مورد توجه قرار داد. نظریه‌ای که به انکار خود منتهی می‌گردد، در لیست بیماریهای مغزی و روانی نوشته می‌شود نه در کتابهای علمی و فلسفی. آیا منظور از هیچ، غیر قابل درک بودن عالم هستی و اجزای تشکیل دهنده آن است؟ اگر چه با نظر به معنای حقیقی «هیچ» این احتمال بعید به نظر می‌رسد، ولی با نظر به گروه اول رباعیات و رباعیاتی که در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت، چنین احتمالی درباره این رباعیات احتمال محال نیست.

پیش از ورود به ریشه تاریخی نیست انگاری و هیچ گرایی گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد با رباعی زیر که می‌گوید عمر گران بها است کاملاً تناقض دارد:

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی

معذوری اگر در طلبش می‌کوشی

باقی همه رایگان نیز زد هشدار

تا عمر گرانها بدان نفروشی

در اینجا مجبوریم این نکته را یاد آور شویم که سوفسطائیان و پوچ گرایان یونان باستان مانند گورگیاس سه قضیه را معتقدند: قضیه یکم) هیچ چیزی موجود نیست. قضیه دوم) اگر چیزی هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست. قضیه سوم) و اگر هم چیزی قابل شناخت بوده باشد، آن شناخت قابل انتقال به کس دیگری نیست.<sup>۱</sup>

۱. قصة الفلاسفة اليونانية. تألیف احمد ابن زکی نجیب محمود، ص ۱۰۲. رد قضیه اول در متن این مباحث روشن می‌گردد. اما رد قضیه دوم به این است که اگر منظور از شناخت اشیاء، شناخت مطلق همه ابعاد اشیاء در همه حالات و شرایط است، هیچ دانشمند و فیلسوف آگاه چنین ادعایی نکرده است و اگر چنین ادعایی کند همان مقدار به خطا رفته است که سوفسطائی مدعی عدم امکان دسترسی به شناخت اشیاء.

و اگر منظور از «هیچ» این است که آنچه به عنوان واقعیات مشاهده می‌شود، مستند به اصول و واقعیات قابل اثبات نیست، این ادعا هم صحیح نیست، زیرا با نظر به واقعیت‌های اشیایی که از خارج از ذهن، در ذهن منعکس می‌گردد، استناد آنها به اصول و مبادی دارای واقعیت نیز اثبات می‌شود زیرا امکان ندارد که واقعیات از هیچ، یا تخیلات و بازیگریهای ذهن به وجود بیاید. بلی، اگر کسی بگوید: آنچه را که در این دنیا درک می‌کنیم واقعی نیست، در این صورت استدلال مزبور ممکن است مردود شود، ولی چنانکه در مطلب گذشته متذکر شدیم، آنچه را که به عنوان موضوعهای قضایا قرار می‌دهند مانند «دنیا هیچ است»، «آفاق هیچ است»، «دوران جهان هیچ است»، «حرکت هیچ است»، «ماده هیچ است» و غیر ذلک درک شده‌هایی از عالم خارج از ذهن است که دارای تعینی مخصوص به خود می‌باشند و اعتراف به همین معنی که اشیاء خارج از ذهن، که ما آنها را در ذهن خود منعکس کرده‌ایم، واقعیت ندارند، خود اعتراف به واقعیت همان اشیاء می‌باشد و اگر بگویند: ما این اشیاء را از عالم خارج از ذهن، در ذهن خود منعکس نمی‌کنیم، با این سؤال روبرو خواهیم شد که پس این اشیاء از کجا در ذهن شما منعکس شده‌اند، آیا از خود ذهن؟ چنان که در گذشته گفتیم، هیچ و پوچ-گرایان و سوفسطائیان مخلوقات و بازیگریهای ذهن خود را برای نفی و انکار مطرح نمی‌کنند، بلکه واقعیات خارج از ذهن را نفی و انکار می‌کنند. ممکن است مقصود گوینده یا گویندگان رباعیات از هیچ این باشد که عالم هستی و آنچه که در آن است نه به طور مطلق برای انسانها قابل شناخت است و نه مطابق امیال و خواسته‌های انسان. به نظر می‌رسد این احتمال در معنای هیچ قوی‌تر از همه احتمالات است، مخصوصاً با نظر به طرز تفکرات و فعالیت‌های ذهنی شعرائی که این گونه رباعیات زیبا و نمکین ولی بی‌محتوی یا کم‌محتوی را می‌سرایند. پاسخ این بلندپروازها و ادعاهای بزرگتر از موجودیت خود در دو سخن کوتاه این است که:

۱) جهان با شناسایی جهان فرق دارد و انسان اگر چه به وسیله حواس و ذهن و ابزار ساخته شده به وسیله فکر و دست او، معلوماتی محدود بدست می‌آورد، ولی اگر

این معلومات محدود رامستند به دریای علم خداوندی نماید، با همین علم محدود، دنیا را چنان شفاف می بیند که گویی همه واقعیات پشت پرده خود را نشان می دهد چنانکه مولوی می گوید:

چیست این کوزه تن محصور ما  
 وندر آن آب حواس شور ما  
 ای خداوند این خم و کوزه مرا  
 در پذیر از فضل الله اشتری  
 کوزه ای با پنج لوله پنج حس  
 پاك دار این آب را از هر نجس  
 تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر  
 تا بگیرد کوزه ما خوی بحر  
 قطره دانش که بخشیدی ز پیش  
 متصل گردان به دریا های خویش  
 قطره علم است اندر جان من  
 وارهانش از هوی وز خاک تن

۲) جهان با آنچه انسان می خواهد فرق دارد. اگر لازم باشد که امیال و تمنیات و آرزوهای ما در این زندگانی اشباع شود، جهان هستی اگر بتواند به وجود خود ادامه بدهد، مبدل به بازیگانه فکاهی و مسخره می گردد که به هیچ وجه قابل توضیح و تفسیر نمی باشد.<sup>۱</sup> به عنوان نمونه: هر انسانی به تنهایی می خواهد برای همه انسانهای دیگر «هدف» و دیگر انسانها برای او وسیله هایی باشند! آیا با عملی شدن این خواسته در جوامع انسانی، زندگی قابل تحقق و ادامه می باشد؟ هر انسانی می خواهد در این

۱. این مطلب در بعضی از آیات قرآن مجید آمده است: *وَأَتَّبِعَ الْحَقَّ أَهْوَاءَهُمْ لَقَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ* (سوره مؤمنون، آیه ۷۱) (و اگر حق از هواهای آنان تبعیت کند، آسمانها و زمین و هر که در آنها است تباه می شود).

دنیای کون و فساد و «تلاشی و ترکیب» و «حیات و موت» با يك حیات غوطه‌ور در لذت زندگی کند؛ آیا این خواسته قابل عمل است؟

شماره (۱) و (۲) و (۷) و (۱۲) از گروه هفتم رباعیات در مباحث گذشته بررسی و نقد شده است.

شماره (۳) و (۶) و (۸) و (۱۱) و (۱۳) تنها مطلبی را که در بردارند، این است که انسان در مجموع زندگی خود را دست خالی می‌بیند. در شماره ۳ دقت فرمایید:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه

وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه

گیرم که به کام دل بماندی صد سال

صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

گوینده امثال این رباعی عامیانه، متوجه نیست که آنچه را که او کام دل می‌نامد در حقیقت کام نفس حیوانی است که نه صد سال، بلکه اگر کسی میلیاردها سال هم مبنای زندگانی و هدف آن را، همین کام نفس تلتی کند، چیزی جز دست خالی و اگر آگاه باشد، چیزی جز پشیمانی سوزاننده تر از آتش دوزخ نصیبش نخواهد گشت. آخر يك انسان نباید متوجه شود که کام و کامیابی از شهوت رانی و خود پرستیها مربوط به آن دل نیست که مخزن اسرار الهی و عامل دریافتهای ملکوتی و حقایق ناب عالم هستی است؟ بلی آنچه که کام حیوانی می‌خواهد حیات طبیعی رشد نیافته است، نه آن دل که می‌تواند جمال و جلال خداوندی را در خود دریابد:

توهمی گویی مرا دل نیز هست      دل فراز عرش باشد نی به پست

در شماره (۶) شاعر وقتی که فنا و زوال و تجزیه و تلاشی اشیاء را می‌بیند، ساوی هست و نیست را از آن نتیجه می‌گیرد که خبط منطقی است.

باید در نظر گرفت که گویندگان اینگونه رباعیات، نمی‌دانند یا در صدد آن

برنیامده‌اند که بدانند محصول هستی آنجا که مربوط به ماده و مادیات است، چنان مرتب و منظم به وجود می‌آید و واقعیات قلمرو طبیعت را اداره می‌کند که حتی یک ذره ناچیز از آن، خارج از قانون نمی‌باشد، بطوری که به قول شیخ محمود شبستری:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر يك ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

در رباعی شماره (۱۲) که می‌گوید:

شده وجود تو میان دو عدم      اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه‌ای

گوینده معنای حرکت را نمی‌دانسته است که حرکت پدیده‌ای است مرکب از بالقوه و بالفعل، یعنی خروج متحرك از بالقوه به بالفعل یا از مثبت به منفی و از منفی به مثبت و حقایق عالم طبیعت و بلکه دیگر حقایق روبه‌رشد و کمال نیز محصول همین حرکت است. این مطلب در بررسی و نقد رباعیات مربوط به فنا و زوال اشیاء مشروحاً مطرح خواهد گشت. و اگر مربوط به عالم انسانی بوده باشد، گوینده رباعی باید بداند که:

هر آن کاوز دانش برد توشه‌ای      جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

جهان هستی برای انسان چه محصولی بالاتر از علم تقدیم کند؟ جهان هستی برای انسان چه محصولی با عظمت‌تر از دریافت شکوه و ملکوت هستی ارائه بدهد؟ جهان هستی با همه آن دگرگونیها و کون و فسادش چه محصولی بالاتر از انگیزه احساس تکلیف را تقدیم کند؟ ای کاش، این سراینده یا سراینندگان این گونه رباعیات قدمی در ایفای تعهد برین در این جهان برمی‌داشتند، تا طعم «جهان انسان شد و انسان جهانی از این پساکیزه‌تر نبود بیانی» را درمی‌یافتند. ای کاش این حضرات لحظاتی هم در

حقایق که در ابیات زیر سروده مولوی آمده است می‌اندیشیدند:

هیچ محتاج می‌گلگون نه‌ای  
 ترك کن گلگونه تو گلگونه‌ای  
 ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضحی  
 وی گدای رنگ تو گلگونه‌ها  
 باده کاندرا خمره می‌جوشد نهان  
 ز اشتیاق روی تو جوشد چنان  
 ای همه دریاچه خواهی کردیم  
 وی همه هستی چه می‌جویی عدم  
 ای مه تابان چه خواهی کرد گرد  
 ای که خور در پیش رویت روی زرد  
 تو خوشی و خوب و کان هر خوشی  
 تو چرا خود منت باده کشی  
 تاج کَرَمْنَا است برفرق سرت  
 طوق      أَعْطَيْنَاكَ      آویزبرت  
 جوهر است انسان و چرخ او را عرض  
 جمله فرع و سایه‌اند و تو عرض  
 ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش  
 چون چینی خویش را ارزان فروش  
 خدمت بر جمله هستی مفترض  
 جوهری چون عجز دارد با عرض



بحر علمی در نسی پنهان شده  
 در سه‌گزن عالمی پنهان شده  
 می‌چه باشد یا جماع و یا سماع  
 تا تو جویی زان نشاط و انتفاع  
 آفتاب از ذره کی شد وام‌خواه  
 زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه

خداوندا، گویندگان و هواداران اینگونه رباعیات درباره عظمای بشر چگونه  
 می‌اندیشند که این جهان هستی را بارگاه خداوندی تلقی می‌کنند و هر لحظه در عالمی  
 جدید تر بسر می‌برند:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی  
 رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی  
 هر نظر م که بگذرد جلوه‌رویش از نظر  
 باردگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام

آیا اتفاق افتاده است که این خوش‌باشان از خود راضی قدمی خالصانه در سیر  
 کردن شکم‌گرسنه و پوشاندن بدن برهنه و خارج کردن يك نادان از ظلمات جهل و وارد  
 ساختن او به عالم نورانی معرفت بردارند و ببینند محصول این حیات چه بوده است؟  
 من به نوبت خود گمان نمی‌برم این شب‌گرایان نیست‌انگار حتی يك بار چنین قدمی  
 برداشته‌اند، تا ببینند محصول «حیات معقول» چیست. خداوند در قرآن مجید  
 بی‌محصول بودن و بازی بودن حیات طبیعی محض را گوشزد فرموده است که مولوی  
 آن را در ابیات خود چنین آورده است:

گفت دنیا لهو و لعب است و شما      کودکید و راست فرماید خدا

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ (و نیست این زندگانی دنیا مگر بازی و مشغولیت)

(انعام ، آیه ۳۲). این مضمون در آیه ۶۴ از سوره عنکبوت و ۳۶ از سوره محمد (ص) و آیه ۲۰ از سوره حدید نیز آمده است. این گویندگان هر اندازه هم که بخواهند در پوچی حیات طبیعی محض (که خدا آن را لهو و لعب خوانده است) مطالبی به نظم و نثر بگویند نمی توانند مانند این رباعی بگویند:

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب

نه بر سر آب، بلکه بر روی سراب

آن هم چه سراپی که ببینند به خواب

آن خواب چه خواب خواب بدمست خراب

آری، نفی ارزش حیات طبیعی حیوانی، به قصد اثبات حیات طیبیه یا (حیات معقول) است.

در پاسخ به رباعی شماره (۴) باید گفت:

تو بیخبری، بیخبری کار تو نیست هر بیخبری را نرسد بیخبری

مضمون این رباعی می‌رساند که گوینده رباعی یا آن رندی که گوینده از وی خبر می‌دهد، در حالت ناآگاهی محض بسر می‌برده است؛ و به جای این که بگوید: من مفاهیم کفر و اسلام و دنیا و دین و حق و حقیقت و شریعت و یقین را درک نکرده‌ام، یعنی مغز من در خلاء بسر می‌برد، چنین گفته است که مفاهیم مزبور واقعیت ندارند! چون اگر مغز این شخص بطور معتدل درباره معانی آن مفاهیم می‌اندیشید به چنین خلاء و حشتناک نمی‌رسید. که حتی به نفی یقین درباره آن معانی هم یقین ندارد، یعنی احتمال می‌رود که اگر به حال معتدل بر می‌گشت، یقین به حقایق را در مغز خود احساس می‌کرد، مگر این که گفته شود: منظور گوینده از یقین، علم به واقعیات و حقایق است که همگان جز پوچ گرایان آن را در درون خود می‌بینند، در این صورت این سؤال متوجه گوینده می‌شود که این نفی و انکار چه اختصاصی به آن یقین دارد که متعلقش واقعیات و حقایق باشد، بلکه همانگونه که آن نوع یقین را شامل می‌شود، یقین شما را بر نفی و انکار امور مزبور نیز شامل می‌گردد.

در رباعی شماره (۵) مضمونی شبیه به رباعی شماره (۴) دیده می‌شود فقط چیزی که اضافه بر آن رباعی دارد، این است که گوینده رباعی خبر از آمدن منادی می‌دهد و می‌گوید:

ناگاه منادی بر آید ز کمین      کای بیخبران راه نه آن است نه این

این منادی کیست؟ اگر این منادی وجدان و خرد انسانی است، مسلم است که وجدان و خرد انسانی هرگز دین را که راه و رسم «حیات معقول» انسانها را در مسیر *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* بیان می‌کند، مورد نفی و انکار قرار نمی‌دهند بلکه تأکید به ضرورت آن می‌نمایند. و اگر این منادی بروز واقعیات پشت پرده عالم هستی است که سر بر می‌آورند و می‌گویند: نه مذهبی وجود دارد و نه دینی، نه شک در این دنیا صحیح است و نه یقین! قطعاً چنین احتمالی غلط است، زیرا هر اندازه که واقعیات بیشتر روشن می‌شوند و انسان را با خود در ارتباط قرار می‌دهند، اصول و مبانی قانونی عالم هستی و هدف دار بودن آن را اثبات می‌کنند که انسان را وادار به حرکت در مسیر *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* می‌نمایند. و اگر گویندگان امثال این رباعیات فرصت تتبع کافی و اندیشه در قرآن مسلمین داشتند، می‌دیدند که خداوند متعال استحکام عقاید الهی را مربوط به هر چه روشن تر شدن واقعیات در برابر دیدگان انسانها معرفی می‌فرماید. در حدود پانصد آیه در قرآن، دستور به فهم جهان هستی و اجزاء و روابط آن می‌دهد و همچنین در تاریخ معرفت، این مطلب ثابت شده است که انسان هر اندازه در فهم واقعیات از ابعاد گوناگون جلوتر برود، ایمانش به خدا و معاد و ابدیت و پیروی از پیامبران بیشتر می‌شود.

در رباعی شماره (۹) تشبیهی آمده است که احتیاج به توضیح دارد، که پس از بیانی مختصر درباره «حیرت» متذکر می‌شویم. رباعی این است:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم  
فانسوس خیال از او مثالسی دانیم

## خورشید چراغ دان و عالم فانوس

ما چون صوریم کاندرا او حیرانیم

مرحوم دهخدا در کتاب لغت نامه در حرف فاء می گوید: «فانوسی باشد که در آن، صورتهای هوای آتش به گردش درآید (برهان قاطع)، کنایه از آسمان هم هست.» در مصرع اول و مصرع آخرین رباعی کلمه حیران بکار رفته است. این کلمه که استعمال آن، مخصوصاً در عرفان بسیار رایج است، اقسام مختلفی دارد که ما در مجلد ششم از تفسیر دقت و تحلیل مثنوی (از صفحه ۶۴۲ تا صفحه ۶۵۰) شش قسم اساسی آن را به قرار زیر آورده ایم: (۱) حیرت ابتدایی سطحی، (۲) حیرت مولود جهل، (۳) حیرت ناشی از تردید و شك، (۴) حیرت در کنار دانسته‌ها، (۵) حیرت مافوق دانش و اندیشه و (۶) حیرت عالی. مقصود گوینده رباعی از «حیرت» با نظریه دیگر رباعیات، قسم سوم است، یعنی حیرت ناشی از تردید و شك است نه حیرت ۴ و ۵ و ۶ که مستلزم آرامش خاطر و ایمان بسیار و الا است. مخصوصاً قسم ششم از حیرت که نقل شده است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را از خداوند متعال مسئلت می نمود که *رَبِّ ذُنْبِي تَحِيْرًا* (پروردگارا، بر حیرت من بیفزا) توصیف اجمالی این قسم در تفسیر دقت و تحلیل مثنوی چنین آمده است: «این حیرت از مقوله شك و تردید نیست، گمان هم نیست، چکیده مستقیم دانشها و تجربه‌ها هم نمی باشد، ناشی از کم رنگ شدن یقینها هم نیست، ارتباطی به ترس از بازیگری در معرفت هم ندارد. این حیرت از اولین مرحله رشد مغزی در انسانهای آگاه شروع می شود و در غوطه خوردن در عظمت و شکوه بی نهایت هستی پایان می یابد یا به عبارت صحیح تر به نتیجه می رسد، این پایان که گفتیم، نقطه نهایی يك بعد هندسی و راکد نیست، بلکه گام گذاشتن به مافوق کمیت و کیفیت و حرکت و سکون و روشنایی و تاریکی و شروع و انجام و کشش و پیوستگی و گسیختگی و این از آن (علیت) می باشد. شیخ فریدالدین عطار این حیرت را چنین توصیف کرده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه  
 در تحیر مانده و گم کرده راه  
 گم شود در راه حیرت محو و مسامات  
 بیخبر از بود خود و زکائنات  
 هر که زد توحید بر جانش رقم  
 جمله گم گردد از او، او نیز هم  
 گم بدو گویند هستی یا نه‌ای -  
 سربلند عالمی پست که‌ای  
 در میانی یا برونی از میان  
 در کناری یا نهانی یا عیان  
 فانی یا باقی یا هر دوئی  
 هر دوئی یا تونئی یا نه‌توئی  
 گوید اصلاً می‌ندانم چیز من  
 وین ندانم هم ندانم نیز من  
 هر که در دریای کل گم بوده شده  
 دائماً گم بوده و آسوده شد»<sup>۱</sup>

با نظریه توصیف حیرت عالی و ابیات عطار در باره این مقام بزرگ، قطعی است که منظور گوینده رباعی این حیرت نیست، بلکه همان حیرت ناشی از شك و تردید است و ما در مقدمه بررسی و نقد گروه اول از رباعیات متذکر شدیم که این شك و تردید در اواخر مرحله دوم از چهار مرحله علم و معرفت قرار دارد.

رباعی شماره (۴) نیستی و هستی را یکسان می‌شمارد: «انگار که هر چه هست در عالم نیست»، «پندار که هر چه نیست در عالم هست». آری، این است خاصیت

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، از نویسنده ج ۶، مطالب درص ۶۴۹؛ و ابیات عطار درص ۶۴۲. ناگفته نماند که نقل ابیات عطار دلیل آن نیست که اینجانب همه مطالب این ابیات را می‌پذیرم.

اساسی سرخوشی و خودمحوری و غرور ناشی از علم ناقص که آدمی را وادار می کند با کمال صراحت هستی و نیستی را یکسان ببیند! اگر بیماری اندیشه به این مرحله برسد، دیگر امید چاره‌ای نیست. باید از این شخص که هست و نیست را یکی می بیند، پرسید این مطلب که شما می گوید: هستی و نیستی آن هم یکی است یا نه؟

حالا می پردازیم به تشبیهی که در این بیت آمده است: جهان طبیعت که ماجزئی از آن هستیم و درباره آن در حیرتیم، شبیه به آن فانوس خیال انگیز است که صورتهای اشیاء و انسانها به وسیله حرارت در دوران به گردش درمی آیند و ما مانند مثال صورتهای در این فانوس که خورشید ( حرارت ) آن فانوس را به گردش درمی آورد. این رباعی با قطع نظر از حیرت که در دو مصرع آن آمده است، و با توجه به تشبیهی که در آن آمده است، قابل تفسیر با مثل افلاطونی می باشد. به این معنی که واقعیات اصیل پشت این صورتهای گردنده است و این صورتهای مانند سایه‌ها و اشباح و قالیهای مثالی نشان دهنده آن واقعیات می باشند. این مضمون را در مثنوی مولوی هم می بینیم:

مرغ بر بالا پران و سایه اش	می دود بر خاک و پران مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می دود چندانکه بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هوا است	بی خبر که اصل آن سایه کجا است

چون دد این دنیا به کام خود نمی رسیم، پس نباید دنیا را جدی گرفت.

(۱) افسوس که بی فایده فرسوده شدیم

وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم

دردا و ندامتا که تا چشم زدیم

نابوده به کام خویش نسا بوده شدیم

(۲) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان

برداشتمی من این فلك را زمیان

از نسو فلسك دگر چنان ساختمنی

کسزاده به کسام دل رسیدی آسان

(۳) چون چرخ به کام يك خردمند نگشت

خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت<sup>۱</sup>

چون باید مرد و آرزوها همه هشت

چه مورخورد به گوروچه گرگت به دشت

(۴) اینگونه که من کار جهان می بینم

عالم همه رایگان بر آن می بینم

سبحان الله بهر چه در می نگرم

ناکامی خویشان در آن می بینم

۱. در یکی از رباعیات ابن طرزتفکر که شئون حیات آدمی مربوط به چرخ و فلک باشد، سخت انتقاد شده است:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است      شادی و غمی که در قضا و قدر است  
با چرخ مکن حواله کاندرد ره عقل      چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

## بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات

در هر چهار رباعی فوق کلمه کام و این که کامیابی برای گوینده یا گویندگان رباعی اهمیت حیاتی داشته است، مشاهده می‌گردد. در شماره (۱) فرسوده شدن بی فایده معلول عدم کامیابی تلقی شده است! حاصل این رباعی چنین است که افسوس، دردا ندامتا، بدون این که به فایده‌ای برسیم یعنی کامیاب شویم در اندک زمانی راهی دیار نیستی گشتیم. پس باید دید منظور گوینده این رباعی و همچنین سه رباعی دیگر از کام چیست؟ آیا مقصود همان خواسته‌های لذت باراست، مانند خوراک و پوشاک و مسکن خوب و وصال زیارویان و داشتن ثروت و قدرت و آزادی به معنای رهایی از هر قید و بند در مسیر اشباع غریز طبیعی که آرمان سرخوشان (هدونیست) است، بدیهی است که اگر کسی هدف حیات خود را در رسیدن به کام به این معنی بداند و تفهمد که حیات واقعی انسان در همین دنیا (حیات معقول او) هدفی و الا تراز این عوامل لذت دارد، در مزرعه شگفت‌انگیز و پربار حیات به هیچ محصولی نرسیده است و اگر مقصود از کام معنایی و الا تراز خواسته‌های طبیعی محض باشد، مثلاً علم در حد اعلی، زندگی اجتماعی غوطه‌ور در عدالت، آزادی شکوفا در اختیار و غیر ذلک، می‌بایست گویندگان امثال این رباعیات متوجه باشند که حکمت بالغه خداوندی در این دنیا چنین بوده است که بشر با احساس تعهد برین و تکلیف و الا تراز خاک بر خیزد و استعدادهای خدادادی خود را به فعلیت برساند و آماده حیات ابدی گردد. بشر در این مسیر هر گامی که مطابق مقدر خود بردارد، به اندازه همان گام به کام خود رسیده است و به قاعده و



غایت و هدف اعلاى حیات خود نائل گشته است.

در رباعی شماره (۲) آرزومی کند که اگر مانند خدا قدرت داشت، این فلک را برمی داشت و فلکی دیگر به جای آن می ساخت، تا کامجویان به آسانی به کام خود برسند! اگر در گون ساختن فلک برای دریافتن کامهای طبیعی محض است که در بررسی و نقد رباعی شماره (۱) اشاره کردیم، این يك عمل بیهوده ای است، زیرا برای رسیدن به کامهای طبیعی جز این که می بینیم قابل تصور نیست، یعنی برای این حیات طبیعی و مختصات طبیعی اش کارگاهی جز این که می بینیم نامفهوم است و این کارگاه طبیعتاً جایگاه تراحم و محدودیت و تلاش و بیماری و سستی و محرومیتها است، زیرا مقتضای ماده و حرکت و حیات طبیعی و قوانین حاکم بر آنها، همین است. و اگر گوینده رباعی می خواهد فلکی بسازد که شکستها و نومیدیاها و تراحمها و محدودیتها و تلاشها و بیماریها و محرومیتها در آن نباشد، چنین فلکی باید با مصالح مجرد از ماده و مادیات ساخته شود که در این فرض کامهای طبیعی محض کام تلقی نخواهد گشت و رشد روحی فقط آرمان و کام تلقی خواهد شد.

در رباعی شماره (۳) فرسودگی و پژمردگی روانی گوینده آن بیشتر جلوه می کند. گوینده این رباعی متوجه نشده است که اگر شخصی واقعاً خردمند باشد، محال است که از چرخ و فلک توقع و آرزوی رسیدن به کام داشته باشد. کدامین خرد رشد یافته از دنیایی که مبنایش بر آزمایش کاروان بشر قرار داده شده است، تسوق دارد که غرایز طبیعی او را بطور مطلق اشباع نماید؟ مضامینی که در اینگونه رباعیات آمده است، سست تر از آن است که ارزش صرف وقت برای بررسی و انتقاد داشته باشد.

عمومیت احساس ناکامی در این زندگانی و تفسیر آن

اگر در زندگی انسانها مذاقه کنیم با حقیقت بسیار مهمی روبرو خواهیم شد که نیازی چندان به استدلال ندارد. آن حقیقت عبارت است از «عمومیت احساس ناکامی در این زندگانی» که دامنگیر همه انسانها بدون استثناء است. احساس ناکامی

سه شرط بسیار اساسی دارد: شرط یکم) درك آرمانها و خواسته‌های بسیار متنوع و فراوان که بشر را به خود جذب می‌کنند. شرط دوم) هشیاری و آگاهی و دور بودن از مستیها و تخدیرهای گوناگون. شرط سوم) شناخت قدرت آدمی بر وصول به مقداری عظیم از کام و آرمانها. اگر در کسی این سه شرط موجود باشد، قطعی است که او خود را در این دنیا کامیاب نخواهد یافت. دلیل شرط اول این است که اگر کسی به جهت محدودیت محیط و دیگر عوامل برونی و درونی درك و فهم، خواسته یا خواسته‌های محدودی را شناخته و به آنها دست یافته باشد مسلم است که خود را ناکام نخواهد یافت. دلیل شرط دوم بسیار روشن است، زیرا انسان ناهشیار و مست و تخدیر شده ماورای موقعیت فعلی که او را احاطه کرده و او بدان تن داده است، سراغ ندارد تا آن را آرزو کند و در صورت عدم موفقیت خود را ناکام تلقی کند. به همین جهت است که اکثریت دوران معاصر ما در جوامع شرقی و غربی احساس ناکامی از رشد و کمال را جدی نمی‌بینند، زیرا مستی و ناهشیاری به حدی رسیده است که اگر در لانه مورچه‌ای هم زندگی کنند، گمان می‌کنند در بهشت برین با فضای بی‌نهایتش زندگی می‌کنند. دلیل شرط سوم، این است که اگر يك انسان قدرت وصول به آرمانها و خواسته‌های بسیار فراوان و عالی را در خود سراغ نداشته باشد، به همان ناتوانی‌هایی که او را در خود می‌فشارد قناعت می‌کند و به همان وضعی که دارد رضایت می‌دهد. پس از توجه به این مقدمه، حالا ببینیم احساس ناکامی یعنی چه؟ اگر قدرت شگفت‌انگیز آدمی را بر وصول به آرمانهای اعلاى حیات در نظر بگیریم (قدرت وصول به کمال) و اگر اشتیاق بسیار جدی او را برای بهره‌برداری از آن قدرت مورد توجه قرار بدهیم، خواهیم دید که نوع بشر در اینکه آن خواسته‌های طبیعی محض را که برای خود، کام و آرمان تلقی کرده و برای وصول به آنها شب و روز تلاش می‌کند، خطای بزرگی مرتکب می‌شود، چون خطایی که تشنه در مانده در بیابان، سراب آب نما را، آب تلقی کرده و به سوی آن می‌دود تا از پای در آید. اینگونه احساس ناکامی که ناشی از محدودیت امکانات برای اشباع غرایز طبیعی و ناشی از محدودیت خود

همین غرایز می باشد هرگز مبدل به احساس کامیابی نخواهد گشت. مگر این که خود را تخذیر کند و مست و ناهشیار گردد و این ناکامی، تلخ و بیمارگونه و بی سرانجام است. اما اگر آدمی کام و آرمان را درایده آلهای و اهداف عالی حیات مانند معرفت و عدالت و اختیار و خدمت به انسانها و عرفان مثبت عملی و علمی و به فعلیت رساندن استعدادهای سازنده بداند، مسلم است که وصول کامل به این کامها و آرمانها هم در این دنیا امکان ناپذیر است، ولی چنین اشخاصی ختم «اسفا، دردا، دریغا» نمی گیرند، بلکه به جهت کوتاهی نکردن در تلاش و تکاپو برای وصول به آرمان علم و عمل در مسیر کمال دائماً این سرود را از قول سعدی می خوانند که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و همواره مناجات با کمال مطلق را همواره با نظامی سرمی دهند که پروردگارا،

بارالها:

ای عقل مرا کفایت از تو      جستن ز من و هدایت از تو

ای سرمه کش بلند بینان      در بازکن درون نشینان

بنابراین، کاروانیان رشد و کمال هم احساس عدم وصول به کام مطلق دارند، ولی این احساس برای آنان زجر و شکنجه ای نمی دهد، زیرا می دانند: این دنیا جایگاه وصول به مطلق نیست.

فلسفه و هدف حیات چیست؟

(۱) هر چند که رنگ و روی زیباست مرا

چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا

معلوم نشد که در طربخانه خدایک

نقاش ازل بهر چه آراست مرا

- (۲) آور به اضطرارم اول به وجود  
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود  
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بسود  
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود
- (۳) از آمدنم نبود گردون را سود  
وز رفتن من جاه و جلالش نفزود  
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود  
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود
- (۴) دل سر حیات اگر کماهی دانست  
در مرگ هم اسرار الهی دانست  
امروز که با خودی ندانستی هیچ  
فردا که ز خودروی چه خواهی دانست
- (۵) دوری که دراو آمدن و رفتن ماست  
آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است  
کس می نزند دمی در این معنی راست  
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است
- (۶) دارنده چو ترکیب طبایع آراست  
از بهر چه او فکندش اندر کم و کاست  
گر نیک آمدن شکستن از بهر چه بود؟  
ور نیک نیامد این صور عیب کراست
- (۷) جامی است که عقل آفرین میزندش  
صد بوسه ز مهر برجبین میزندش

- این کوزه گر دهر چنین جام لطیف  
می سازد و باز بر زمین میزندش
- (۸) از آمدن و رفتن ما سودی کو  
در تار وجود عمر ما سودی کو  
در چنبر چرخ جان چندین پاکان  
میسوزد و خاک می شود دودی کو
- (۹) يك قطره آب بود و بادریا شد  
يك ذره خاک با زمین یکتا شد  
آمد شدن تو اندر این عالم چیست  
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد
- (۱۰) چون آمدنم به من نبرد روز نخست  
وین رفتن بی مراد عزمیست درست  
برخیزو میان ببند ای ساقی چیست  
کاندوه جهان به می فرو خواهم شست
- (۱۱) چون حاصل آدمی در این جای دودر  
جز درد دل و دادن جان نیست دگر  
خرم دل آنکه يك نفس زنده نبود  
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر
- (۱۲) ترکیب پیاله ای که درهم پیوست  
بشکستن آن روا نمی دارد مست  
چندین سرودست نازنین از سردست  
بر مهر که پیوست و به کین که شکست

(۱۳) آرند یکی و دیگری برابند

بر هیچکس این راز همی نگشایند

ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند

پیمانۀ عمر ماست می پیمایند

(۱۴) ای آمده از عالم روحانی تفت

حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت

می خور که ندانی از کجا آمده‌ای

خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(۱۵) مالعبتکائیم فلك لعبت باز

از روی حقیقتی نه از روی مجاز

بازیچه همی کنیم بر نطع وجود

رفتیم به صندوق عدم يك يك باز

(۱۶) دریاب که از روح جدا خواهی رفت

در پرده اسرار فنا خواهی رفت

خوش باش ندانی از کجا آمده‌ای

می نوش ندانی به کجا خواهی رفت

۱۷ گر آمدنم به من بدی نامدمی

و نیز شدن به من بدی کی شدمی

به زان نبدی که اندر این دیر خراب

نه آمد می نه شدمی نه بدمی

## بررسی و نقد گروه نهم از رباعیات

در این رباعیات هدف و فلسفه زندگی مبهم و مشکوک طرح شده است. البته نفی قطعی هدف و فلسفه از زندگی در این رباعیات دیده نمی‌شود، ولی گروه پنجم از رباعیات، رباعی شماره (۲) و (۳) و (۴) و (۵)، صریح در انکار فلسفه و هدف زندگی و ابدیت است و مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل تحقیق در مبحث «فلسفه و هدف زندگی» می‌توانند به بررسی و نقد آن گروه از رباعیات مراجعه فرمایند. برای بررسی و نقد رباعیات گروه نهم که فعلاً مطرح است، نخست این مسئله را باید طرح کرد که آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات بکلی منکر ماورای طبیعت هستند و یا ماورای طبیعت را بکلی مشکوک می‌دانند؟ پاسخ این مسئله منفی است زیرا ما اعتقاد گوینده یا گویندگان این رباعیات را به خدا وحش و نشر و قضا و قدر و جبر در تعدادی از رباعیات می‌بینیم و به عبارت صریح‌تر در مجموع رباعیات خیامی یا خیام‌سان معتقدات مزبور را می‌بینیم. آیا با این حال صاحبان یا صاحب این رباعیات می‌توانند زندگی را بی‌هدف و فلسفه و حتی مشکوک تلقی نمایند؟!

خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

در رباعی شماره (۱) وجود نقاش ازل صریحاً مطرح شده است، چنان که در رباعی شماره (۴) در کلمه «اسرار الهی» نامی از ذات اقدس به میان آمده است و در رباعی شماره (۶) کلمه دارنده (دارنده هستی، مالک هستی) مشاهده می شود. برای تکمیل این موضوع ضروری است که بقیه رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را در باره خدا در این مبحث بیاوریم، سپس به بررسی خود ادامه بدهیم:

يك) تاکی ز چراغ مسجد و دود کنشت

تاکی ز زیان دوزخ و سود بهشت

روبر سر لروح بین که استاد قضا

انسدر ازل آنچه بودنی بود نوشت

دو) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان

برداشتمی من این فلک را ز میان

از نو فلک دگر چنان ساختمی

کازاده به کام دل رسیدی آسان

سه) دشمن به غلط گفت که من فلسفیم

ایزد داند که آنچه او گفت نیم

لیکن چو در این غم آشیان آمده ام

آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟

چهار) یارب تو کریمی و کریمی کرم است

عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است

گر بی گنهم ببخشی آن نیست کرم

گر با گنهم ببخشی آنکه کرم است



پنج) اینگونه که من کار جهان می‌بینم  
عالم همه رایگان بر آن می‌بینم  
سبحان الله به هر چه در می‌نگرم  
ناکامی خویشتن در آن می‌بینم

شش) ناکرده در این جهان گنه کیست بگو  
و آنکس که گنه نکرد چون زیست بگو  
من بد کنم و تو بد مکافات دهی  
پس فرق میان من و تو چیست بگو

هفت) ایدوست حقیقت شنو از من سخنی  
با باده لعل باش و با سیم تنی  
کانکس که جهان کرد فراغت دارد  
از سبالت چون تویی و ریش چو منی

هشت) بر لوح نشان بودنیها بوده است  
پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است  
در روز ازل هر آنچه بایست بداد  
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

نه) نقشی است که بر وجود ما ریخته‌ای  
صد بسوالعجیبی ز ما برانگیخته‌ای  
من خود به از این نمی‌توانم بودن  
کز بوته مرا بدین صفت ریخته‌ای

و در چهار رباعی مورد بررسی و نقد چنان که در اول مبحث اشاره کردیم  
این کلمات وجود دارد: ده) نقاش ازل، یازده) اسرار الهی دوازده) دارنده هستی.

و از گروه اخير: استاد قضا، يزدان، يارب، سبحان الله، كردگار [= آنكس كه جهان كرد] و دو بار هم در رباعی شماره شش و نه به صورت ضمير به خداوند اشاره کرده.

در چند رباعی ديگر موضوع حشر و قضا و قدر به ميان آمده است كه برای اشباع بحث بايد آنها را هم در نظر بگيريم. پس حداقل در مجموع رباعيات منسوب به عمر بن ابراهيم خيامی در حدود سيزده، چهارده مورد با صراحت كامل خدامطرح شده است.

اما آن دو رباعی كه در آنها به معاد، اشاره شده است، اين است:

اشاده به معاد در رباعيات منسوب به خيامی

يك) چون در گذرم به باده شويد مرا  
تلقين ز شراب ناب گويد مرا  
خواهيد به روز حشر يايد مرا  
از خاك در ميكنه جويد مرا

دو) يا رب تو كريمی و كريمی كرم است  
عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است  
گر بی گنهم ببخشی آن نيست كرم  
گر با گنهم ببخشی آن گنه كرم است

قضا و قدر و جبر ماوای طبيعی در رباعيات منسوب به خيامی

يك) رباعی شماره (۱) در رباعيات «خدا در مجموع رباعيات منسوب به خيام»  
دو) (شماره ۸) بر لوح نشان بودنياها بوده است/ پيوسته قلم ز نيك و بد فرسوده

است.

در روزِ ازل هر آنچه بایست بداد  
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

(سه) ای دل چو حقیقت جهان هست مجاز  
چندین چه بری خواری ازین رنج دراز  
تن را به قضا سپار و با درد بساز  
کاین رفته قلم ز بهر تو نباید باز

(چهار) در گوش دلم گفت فلک پنهانی  
حکمی که قضا بود ز من می دانی  
در گردش خود اگر مرا دست بدی  
خود را برهاند می ز سرگردانی

(پنج) آرند یکی و دیگری بر بایند  
بر هیچکس این راز همی نگشایند  
ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند  
پیمانۀ عمر ماست می پیمایند

(شش) نیکی و بدی که در نهاد بشر است  
شادی و غمی که در قضا و قدر است  
با چرخ مکن حواله کساندر ره عقل  
چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است<sup>۱</sup>

۱. تناقض آشکار این رباعی را با رباعی زیر مورد دقت قرار دهید:

ای چرخ فلک خرابی از کینه توست  
بیدادگری پیشه دیرینه توست  
وی خاک اگر سینه تو بشکافند  
بس گوهر قیمتی که در سینه توست

هفت) کس را پس پرده قضا راه نشد  
 وز سِرِّ قَدَرِ هیچکس آگاه نشد  
 هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز  
 معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

هشت) گر دست به لوحه قضا داشتمی  
 بر میل و مراد خویش بنگاشتمی  
 غم راز جهان یکسره برداشتمی  
 وز شادی سر به چرخ افراشتمی

(روح مجرد در رباعیات منسوب به خیامی)

در بعضی از رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی روح با اصطلاحاتی دیده می‌شود که دلالت بر تجرد آن دارد. از آن جمله:

يك) از تن چو برفت جان پاك من و تو  
 خشتی دو نهند بر مغاك من و تو  
 و آنگاه برای خشت گور دگران  
 در کالبدی کشند خاك من و تو

دو) می خور که فلك بهر هلاك من و تو  
 قصدی دارد به جان پاك من و تو  
 در سبزه نشین و می شیرین می خور  
 کاین سبزه دمدم بسی ز خاك من و تو

البته کلمه پاك دلالت قوی بر تجرد ندارد، ولی در رباعی یکم که می‌گویید:  
 «از تن چو برفت جان پاك من و تو» اگر روح مجرد و ابدی نباشد با بدن متلاشی

می‌گردد و رفتن برای آن نامفهوم است.

اکنون که عوامل ماورای طبیعی را در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی دیدیم، این مسئله را مطرح می‌کنیم که آیا اعتقاد به پوچی و بی‌هدفی در زندگی با اعتقاد به خدا و معاد و قضا و قدر سازگار است؟ قطعاً پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر يك متفکر وجود خدا را بپذیرد، مخصوصاً متفکری که در جوامع اسلامی بزرگ شده باشد و مخصوصاً اگر آن متفکر عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضی‌دان در ردیف بعد از ابن سینا بوده باشد، قطعی است که خدا را دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات خود و فیاض می‌داند. والا يك خدای مبهم و فاقد صفات مزبور، خدا نیست تا کار او از دیدگاه هدف‌دار یابی هدف بودن مطرح گردد. بنابراین، باید از گوینده یا گویندگان رباعیات مربوط به بی‌هدفی و پوچی زندگی پرسید: آیا آن خدای دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات و فیاض مطلق، ممکن است کاری عبث و بیهوده انجام بدهد، آن هم کاری که عبارت است از آفریدن و به جریان انداختن انسانها! حیاتی که اگر به راه معرفت بیفتد به همه عالم هستی اشراف و آگاهی پیدا می‌کند چنانکه ناصر خسرو گوید:

نفس ما بر آسیا کی اعتلا کردی چنین

گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی

و همانگونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرماید:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ      وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرِ

(آیا گمان می‌بری که تو یک جرم کوچکی؟ در حالی که جهان بزرگتری در تو پیچیده است)

و اگر راه کمال را پیش بگیرد، به قول مولوی:

از ملك هم بایدت جستن ز جو      كُـلُّ شَيْءٍ هـَا لِيكْ إِلَّا وَجْهَهُ  
بار دیگر از ملك پسران شوم      آنچه آن دروهم ناید آن شوم

پس عدم‌گردم چون ارغنون      گویدم کَلِّئَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ

لذا می‌توان گفت: تردید در فلسفه و هدف زندگی یا یکی از نتایج تردید در وجود خدا است یا نفی آن وجود اقدس در صورتی که رباعیاتی که وجود خدا را قاطعانه مطرح نموده است حداقل ۱۳ مورد است که در مبحث «خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی» آورده‌ایم. عامل ماورای طبیعی دوم که در برخی رباعیات منسوب به خیامی دیده می‌شود، موضوع قضا و قدر است و بدیهی است که اعتقاد به قضا و قدر هم اعتقاد به خدا را دربردارد (زیرا به وجود آورنده حکم «چنین باید باشد» (قضاء) و به وجود آورنده نقشه هندسی هستی (قدر) نمی‌تواند جز خدا چیز دیگری باشد، زیرا ماده و حرکت نمی‌توانند حکم صادر کنند (باید چنین باشد) و نمی‌توانند نقشه‌ای آگاهانه برهستی بکشند (قدر). از طرف دیگر در هیچ یک از فلسفه‌ها قضاء و قدر به معنای «جبر علمی» (دترمینیسم) که مادیگری هم می‌سازد، به کار نرفته است.) وهم هدفدار بودن زندگی آدمیان را می‌تواند اثبات کند، نهایت امر این است که هدف زندگی بنا بر این که محکوم قطعی قضا و قدر بوده باشد (که یقیناً چنین نیست) یک مقصد جبری می‌باشد که بشر بخواهد یا نخواهد به آن خواهد رسید. عامل ماورای طبیعی سوم که در دوربای منسوب به خیامی دیده شده است: موضوع حشر و معاد است که در شماره دوم از این مباحث در دوربای آورده شده است. اگر این موضوع برای کسی پذیرفته شود، قطعاً هدف و فلسفه‌ای را برای زندگی آدمیان پذیرفته است.

چه عواملی موجب نفی فلسفه و هدف زندگی یا تردید در آن می‌گردد؟

پیش از ورود به طرح مطالب این مبحث که به نظر می‌رسد با اهمیت‌ترین مسئله در مباحث فلسفه و هدف زندگی است، این مطلب را یادآور می‌شویم که اینجانب کتابی مستقل درباره هدف و فلسفه زندگی نوشته‌ام که دارای مباحث زیر است و آنها را در اینجا تکرار نمی‌کنیم و امیدواریم مطالعه کننده ارجمند در صورت احساس نیاز به آن مباحث در کتاب مزبور مراجعه فرمایند:

۱) فلسفه و هدف زندگی، ۲) روانشناسی پوچ‌گرایی، ۳) مطلب یکم: هدف چیست؟ ۴) مطلب دوم: زندگی چیست؟ ۵) تحقیق و تصفیة هر سؤال مانند پاك کردن گرد و غبار از روی پاسخ آن سؤال است، ۶) انواع انگیزه‌های پرسش از هدف زندگی: الف - نوع یکم) زمینه منفی حیات. ب - نوع دوم) زمینه مثبت حیات. ج - نوع سوم) زمینه‌های عارضی و ثانوی حیات. ۷) وقتی که من انسانی از هدف حیات می‌پرسد، چون در نقطه مافوق حیات قرار گرفته است، نمی‌تواند پاسخ آن را از خود حیات طبیعی و شئون آن جستجو کند، د - نوع چهارم) زمینه بی‌طرف؛ ۸) يك نظر اجمالی به فلسفه و هدف حیات در گذرگاه تاریخ تفکرات بشری؛ ۹) تحقیق اجمالی درباره هدف مزبور در عبارات فوق، ۱۰) سه مقدمه برای بررسی هدف زندگی از دیدگاه مذهب: مقدمه اول) سؤال از هدف پس از وصول به هدفهای واقعیات عینی غلط است. مقدمه دوم) ریشه عینی حیات واقعی در مجموعه منظم (سیستماتیک) هستی. مقدمه سوم) ریشه درونی حیات واقعی. ۱۱) شرحی در مورد ماوراء الطبیعه. ۱۲) حیات در افاق قرآن. ۱۳) کتاب رابخوانید، کتاب برای خواندن است و بالش نیست که آن را زیر سر بگذارید. ۱۴) موجودی که می‌تواند به همه پستیها انعطاف بپذیرد، چه هدفی برای هستی او می‌تواند منظور شود؟ ۱۵) اگر همه انسانها به عبادت (که هدف زندگی انسان است) موفق شدند، سپس چه؟ ۱۶) موضوع خود کم‌بینی. ۱۷) موضوع خود بزرگ‌بینی. ۱۸) تعهد برین. ۱۹) شناخت ارزش حیات. ۲۰) برخورداری از روشنایی و سعادت. ۲۱) جسدی گرفتن جهان هستی.

اینک می‌پردازیم به محتویات رباعیات درباره «هدف و فلسفه زندگی»، اساسی-ترین مسئله‌ای که در این گروه از رباعیات باید مورد توجه قرار بگیرد، پیدا کردن عاملی است که موجب شده است گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات به پوچی در زندگی برسند. به نظر می‌رسد چند عامل مهم در رسیدن صاحبان رباعیات به پوچی در زندگی مؤثر است که مهم‌ترین آنها به قرار زیر است:

عامل یکم) حیات را نمی‌شناسند، اینان نه در این گروه و نه در گروه‌های دیگر از رباعیات کمترین اشاره‌ای به هویت حیات ننموده‌اند، شما حتی اگر آن نسخه از رباعیات را مطالعه کنید که شماره آنها بالغ بر هزار است و به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است، حتی يك بيت هم در تفسیر حیات نخواهید دید که این حیات آدمی چیست که فلسفه و هدفی ندارد و یا فلسفه و هدف آن مشکوک است؟ اینان همان سطح نگران بی‌توجه به حقیقت حیاتند که قرآن مجید درباره آنان فرموده است :

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (الروم، آیه ۷) (آنان ظاهری از زندگانی دنیوی را می‌دانند و آنان از حیات اخروی غافلند). این ظاهر-بینان به تعبیر قرآن نمی‌دانند که همه پیامبران و حکماء و آگاهان انسان شناس و جهان بین همه سالیان عمر خود را برای تعلیم فلسفه و هدف خوردن و خفتن و پوشیدن چند مترقماش و چند بار هم خوابگی برای مردم تلف نکرده‌اند. اینان نمی‌دانند که برای خورو خواب چند روزه... آن همه تکاپو و تلاش جدی در زندگی و گذشت از لذت و فدا-کاریها که از کاروان بزرگ انسانیت در طول تاریخ مشاهده می‌شود، قابل تصور نیست. این کوتاه فکران باید بدانند که آن انسانهای بزرگ، عمده رسالت خود را در این می‌دیدند که به مردم اثبات کنند که به قول ناصر خسرو:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی

گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

مگر این ساده لوحان برای يك بار هم قرآن را که کتاب الهی جامعه‌شان بوده است باز نکرده بودند که ببینند خداوند آفریننده زندگی و مرگ در چند مورد از قرآن صریحاً فرموده است: این زندگی دنیوی (خور و خواب و خشم و شهوت...) بازیچه‌ای بیش نیست؟ به قول مولوی :

کودکید و راست فرماید خدا

گفت دنیا لهو و لعب است و شما



«توای انسان، که تاب بزرگی خود را نیاورده و خود را کوچک کرده‌ای، توای فرزند خلیفه‌الله، که می‌توانی راه پدر را پیش بگیری، نمی‌توانی بگویی: من نیستم، زیرا توهستی و چون توهستی نمی‌توانی بگویی: بیهوده‌ام.»<sup>۱</sup>

آیا این ساده اندیشان که زندگی را فقط با کامیابی دارای معنی می‌دانند، نمی‌دانند که آن همه استعدادها و قوای مغزی و روانی که بشر با به فعلیت رسیدن مقداری ناچیز از آنها وارد اقلیم ذرات بنیادین طبیعت می‌گردد و سربلند می‌کند و کرات فضایی را می‌پیماید، نمی‌تواند فلسفه وجودی خود را در چند کاسه آبگوشت و پلو و کهنه کردن چند متر قماش و دیدار ماهرویی پیاله در دست در لب جویی بجوید که پس از چند لحظه مانند این که انسان را از درشکه کرایه‌ای پیاده می‌کنند، از آن حالت سرخوشی پیاده خواهند کرد و اگر کمی هم از آگاهی برخوردار باشد، احساس مضمون این بیت مولوی گوشمالش خواهد داد:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار  
دود او ظاهر شود پایان کسار

عامل دوم) محرومیت از خواسته‌ها و ناکامیها و غوطه‌ور شدن در آلام و ناگواریها است. این عامل را در بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات مطرح و عامیانه بودن مستند ساختن بی هدفی یا مشكوك الهدف بودن زندگی وجدی نبودن دنیا را به عامل محرومیت از خواسته‌ها (ناکامیها) اثبات نموده‌ایم، می‌توانید مراجعه فرمایید. بنابراین باید گفت: آن مفهوم از حیات که در ذهن گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی

۱. این همان نعمة الهی است که همه انسانهای پاک آن را در درون خود شنیده‌اند:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست  
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست  
حافظ

این صدا در کوه دلها بانگ کیست  
که پر است زین بانگ این که گه تهیست  
هر کجا هست آن حکیم اوستاد  
بانگ او از کوه دل خالی مباد  
(مولوی)

و همان مولوی که ساعتی در این دنیا بدون انبساط روحی نگذرانده است، چنین می گوید:

ای جهان آب و گل تا من ترا بشناختم  
 صد هزاران محنت ورنج و بلا بشناختم  
 تو چرا گاه خرابی نی مقام عیشتی  
 این چرا گاه خرابی را من چرا بشناختم  
 آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده ای  
 دست و پایم بسته ای تا دست و پا بشناختم  
 دست و پا را چون نبندی گاهوارت خواند حق  
 دست و پا را بر گشایم پا گشا بشناختم  
 چون درخت از زیر خاک کی دستها بالا کنم  
 در هوای آن کسی کزوی هوی بشناختم  
 ای شکوفه تو به طفلی چون شدی پیر تمام  
 گفت رستم از صبا تا من صبا بشناختم  
 شاخ بالا زان رود زیر از بالا آمده است  
 سوی اصل خویش تازم کاصل را بشناختم  
 زیرو بالا چند گویم لامکان اصل منست  
 من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم

خلاصه همانطور که انبیای الهی و حکمای بزرگ شرق و غرب دیروز و امروز گفته اند: بدون پذیرش حیات اخروی که در ابدیت نصیب انسانها خواهد گشت، زندگی، چیزی بیش از یک شوخی دردناک نیست. درک این حقیقت به قدری آسان است که احتیاج به صرف انرژی مغزی برای اثبات آن، از طرف صاحب نظرانی که می توانند در روشنگری حیات بشر گام بردارند، دیده نمی شود. فقط جای تأسف اینجاست که اینان حتی برای یک بار هم نتوانسته اند با کمال اخلاص بر روی وجدان خویش ختم شوند و گوش به نغمه پر معنای آن بدهند که بارساترین و روشن ترین آهنگ و کلمات می گوید:

اگر متفکری اعتراف به زیبایی خلقت انسان و جهان (چنان که از کلمه طربخانه در مصرع اول از بیت دوم بر می آید) بنماید، و در معنای زیبایی به حد لازم و کافی بیندیشد قطعاً به این نتیجه خواهد رسید که زیبایی نمودی است نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است. این جریان فکری که به مشاهده کمال و نظم در دستگاه هستی می انجامد، با روشن ترین وجه فلسفه و هدف حیات آدمی را که از همه آن زیباییها و نظمهای شکفت انگیز در دستگاه هستی، عالی تر و پر معنی تر است، اثبات می کند. در رباعی شماره (۲) صریحاً به وجود خدا اعتراف شده است، آنچه که برای گوینده رباعی مجهول مانده است حقیقت حیات و مقصود از آن و آمدن جبری به این دنیا و رفتن با اکره از آن می باشد. این همان مطلب است که ما به عنوان عامل اول سرگردانی گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات معرفی کردیم و گفتیم که: این ساده اندیشان اصلاً معنای حیات را درست درک نکرده اند. مسئله دیگر که گوینده رباعی را کلافه کرده است آمدن جبری به این دنیا و رفتن با اکره است. البته نه تنها آمدن بشر به این دنیا، بلکه همه موجودات عالم هستی با حکمت بالغه و مشیت خداوندی در کمال جبر لباس وجود پوشیده اند، ولی چرا این گویندگان فکر نمی کنند که گلها و ریاحین بسیار زیبا و معطر هم با جبر و اضطرار به این دنیا قدم می گذارند آیا این جبر و اضطرار به سود هسته های آن گلها و ریاحین زیبا و معطر بوده است که آنها را در صفحه وجود شکوفا نمود یا به ضرر آنها، آیا ذرات خاک و مواد دیگر که با جبر و اضطرار مبدل به ابراهیم خلیل، موسی بن عمران، عیسی بن مریم، محمد بن عبدالله و علی بن ابی طالب علیهم السلام شده اند، به سود آنها بوده است یا به ضرر آنها؟! آیا برای یک مغز سالم با مشاهده چنین جریان یعنی از جمادی به نامی به حیوان به انسان به ملک به مافوق ملک به الیه راجعون شکی در فلسفه و هدف حیات می ماند؟ و اگر حیات انسانی می خواست هدفی والا داشته باشد، چه می شد؟ آیا باید همه آنچه هست دگرگون می شد؟ آیا وقتی که شما تلاش می کنید و مجهولی را معلوم می سازید همان معلوم را در نفع مادی و معنوی خویشتن و جامعه خویشتن به کار می اندازید احساس نمی کنید که وجدان شما می گوید: «آری، چنین می بایست» و در نتیجه حیات

و نقد، بی‌هدف یا مشکوک‌الهدف بوده است، همان مفهوم روشن است که مردم به طور اکثریت در ذهن خود دارند که عبارت است از خور و خواب و خشم و شهوت و پیروزی و تورم خودطبیعی و کامیابیها و برخورداری از هر فرصتی برای جلب لذت و دفع ضرر و غیر ذلك در حد اکثر و هیچ احتیاجی به تحمل زحمت و وارد آوردن فشار بر مغز، برای سرودن آن همه رباعیات وجود نداشت، زیرا چنان که بارها متذکر شدیم واضح است فلسفه و هدف خور و خواب و بیکار برای انتقام‌جویی و اشیاع‌گریزه جنسی و پرداختن به خودطبیعی در خود آنها نهفته است. اگر کسی بخواهد از لوازم مختصات حیات طبیعی محض، فلسفه و هدفی برای حیات خود پیدا کند، در حقیقت اومی خواهد از عوامل اجزاء کالبد مادی بدن ما، مانند ضرورت شستشوی بدن برای نظافت و پوشیدن جوراب و کفش و دستکش در سرما و غیر و ذلك، فلسفه و هدف روح را که اگر جهان هستی را در گوشه‌ای از او قرار بدهند هیچ احساس سنگینی نخواهد کرد، استخراج نماید!

عامل سوم) یکی دیگر از شرایطی که در مغز اینان موجب نفی هدف از زندگی یا مشکوک‌الهدف تلقی کردن آن می‌گردد، محدودیت دانستیهای بشری است. مادر مباحث گذشته با کمال صراحت متذکر شدیم که محدودیت و نسبی بودن علوم و اطلاعات انسان درباره جهان هستی، هیچ مانعی از ضرورت کوشش و تلاش برای افزودن به معلومات ندارد و آن دانش محدود به‌خوبی می‌تواند فروغ ایمان به معنی‌دار بودن انسان و جهان را در درون آدمی روشن بسازد، به‌طوری که حیات و هدف عالی آنرا با کمال وضوح دریابد.

عامل چهارم) خنثی شدن اساسی‌ترین عامل دریافت فلسفه و هدف زندگی که عبارت است از احساس تکلیف و تعهد در این زندگانی و تکاپو و تلاش در میدان مسابقه در خیرات و کمالات.

در رباعی شماره (۱) گوینده اعتراف به زیبایی رنگ و رو می‌نماید که قطعاً منظور زیبایی خلقت آدمی است، والا عدد زیباییان در برابر اشخاص معمولی و نازیبا به قدری اندک است که می‌توان گفت: در اقلیت قریب به استثناآت می‌باشند.

خود را غوطه‌ور در هدف نمی‌بینید؟

لذا در مبحث گذشته گفتیم که عامل چهارم کم کردن فلسفه و هدف زندگی عبارت است از خنثی شدن احساس تکلیف و تعهد در این زندگانی و تکاپو و تلاش در میدان مسابقه در خیرات و کمالات. نکته دیگری که در رباعی دوم باید مورد دقت قرار بگیرد، این است که می‌گوید: «رفتیم به اکراه...» اگر واقعاً ارزش و عظمتی در حیات نبود، چرا باید مردم با اکراه از این دنیا بروند؟ و چرا با توجه به بی‌هدف بودن زندگی یا مشكوك الهدف بودن آن با کمال خوشحالی از این دنیا نروند؟ آیا شنیده‌اید که ۹۸ درصد از کسانی که اقدام به خودکشی کرده‌اند، در آغاز جان‌کندن به ندامت تلخ گرفتار گشته‌اند؟ آن ۲ درصد یا حتی بر فرض ۵۰ درصد هم که اظهار پشیمانی نکرده‌اند به جهت اختلال کلی مغز و روان بوده است.

رباعی شماره (۳) و (۸) شوخی را به حد نصاب رسانده و می‌گوید: «از آمدنم نبود گردون را سود و ز رفتن من جاه و جلالش نفزود» این گوینده مثل این که از زندگی طبیعی محض خود چنین توقع داشته است که جهان هستی سودی از آن ببرد و به برکت وجود او به جاه و جلالش افزوده شود! و نمی‌داند که اگر انسان در مسیر رشد و کمال قرار بگیرد و از حیات طبیعی به «حیات معقول» منتقل گردد، جاه و جلالتی در جهان هستی احساس نخواهد کرد که فوق بیان و توصیف می‌باشد. آیا جاه و جلالتی بالاتر از شکوه ملکوتی وجود دارد که انسان به دنبال آن برود؟

بگذر از باغ جهان يك سحرای رشك بهار

تساز گلزار جهان رسم خزان بر خیزد

آری، ای گوینده رباعی، بگذر، و می‌دانی که بدون عبور از حیات طبیعی محض که مارومور و ملخ و موش و قورباغه با ما در آن شرکت دارند، نمی‌توان وارد باغ جهان شد و سودی داد و سودی گرفت. به قول مولانا:

چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کسی شوید  
اصلاً شما وارد باغ جهان شدید که ببینید در این باغ چیست؟ باغ بزرگ

جهان هستی با عبور يك انسان از آن، خود را همواره در بهار می‌بیند. آیا نشنیده‌ای :

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

آیا احتمال می‌دهید بدون عبور از عالم تن بتوانید قدم به عالم جان بگذارید؟

ترسم بروم عالم جان نسا دیده      بیرون روم از جهان، جهان نسا دیده

در عالم تن چون روم از عالم تن      در عالم تن عالم جان نسا دیده

ما انسانهای از خود راضی نمی‌دانیم یا نمی‌خواهیم بدانیم که سودمندی ما در جهان هستی، همان است که روزی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام درباره سودمندی پول فرموده. نقل شده است که امیر المؤمنین علیه السلام روزی سکه‌ای در دست مبارك داشت، آن را انداخت و گرفت و فرمود: «أَمَا أَنْتَ لَوْ لَمْ تَذْهَبْ عَنِّي لَمَا تَنَفَعَنِي (تو ای پول، چیزی هستی که اگر از دست من نروی سودی به من نخواهی داد). هنگامی ما سود حیات طبیعی خود را خواهیم یافت و عالم هستی از آن سود اثری خواهد گرفت که دست از حیات طبیعی حیوانی بشویم یعنی از آن منتقل شویم و وارد «حیات معقول» گردیم.

این که در شماره (۳) گوینده رباعی می‌گوید: «وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشوند. کاین آمدن و رفتنم از بهره چه بود» همان مقدار دروغ و خلاف واقع است که شعر شاعر دوران ما که می‌گوید:

مخبران را ز دلیل امسا کست      گفته‌های همه شبهتسا کست

مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل این مسئله به «بررسی و نقد گروه یکم از رباعیات» مراجعه فرمایند.

در شماره (۴) مطلبی مبهم وجود دارد و آن این است که بالاخره روشن نشد

که آیا گویندهٔ رباعی می‌گوید: با فرض این که کسی راز حیات را «آنچنان که هست» و اسرار الهی را در مرگ «آنچنان که هست» بفهمد، باز هیچ چیزی از این زندگی و مرگ را نخواهد فهمید! این يك تصور غلطی است، زیرا اگر يك انسان به آن مرحله برسد که راز حیات و موت را بفهمد، در این دنیا مهمترین دانستنی (خود) را به دست آورده است، لذا بیت دوم کاملاً نامعقول خواهد بود. به اضافهٔ این که بیت دوم رباعی فی نفسه ابهام‌انگیز است، زیرا این که آدمی در این زندگانی با خویشتن است و پس از مردن با خویشتن نیست، يك مغالطهٔ عوام پسند است زیرا چنان که ثابت شده است، معلومات و معارف ما در این دنیا بسیار نسبی و محدود و بقول همهٔ فلاسفه و دانشمندان مخلوط از «تماشاگرها و بازیگرهای» ما است، زیرا حواس و ذهن و دیگر عوامل درك مطابق خصوصیت و استعداد و توانایی خود، واقعیات را به مغز ما منتقل می‌سازند و با این حال ما در آن حدودی که بتوانیم دربارهٔ آهنگ کلی هستی و حکمت وجودی خود (که از کجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟) روشناسی داشته باشیم، از همان معلومات محدود و نسبی با پیوستن آنها به نور مشیت الهی می‌توانیم برخوردار گردیم. و پس از آن که رخت از این دنیا بر بستم، روح با تجرد خود بدون نیاز به حواس و ذهن و دیگر ابزار معرفت به واقعیات می‌نگرد و پرده‌ها از روی چشمان ما برداشته می‌شود و واقعیات را آنچنان که هستند خواهیم دید. چنانکه در قرآن کریم آمده است:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (سورهٔ ق، آیهٔ ۲۲) (پس ما پرده‌ات را برداشتیم و بینایی تو امروز تیز است). بنابراین، مصرع آخر رباعی که می‌گوید اگر از این دنیا رفتیم، چیزی نخواهیم فهمید، صد درصد غلط است.

رباعی شمارهٔ (۵) در بررسی و نقد گروه ششم از رباعیات مطرح شد، است،

مراجعة فرمایید.

در رباعی شمارهٔ (۶) و (۷) و (۱۱) يك معنای عامیانه دیده می‌شود که واقعاً زینده مغز يك انسان که از حداقل آگاهیها برخوردار است، نمی‌باشد، ولی متأسفانه به هر علتی است و از هر مغزی که بوده است، بالاخره این دورباعتی در ادبیات ما بروز

کرده‌اند. مضمون دورباعی چنین است که خداوند خالق هستی به‌چه علت انسانها (حتی طبایع را به‌طورعموم) می‌سازد و سپس آنها را نابود می‌نماید؟ اگر گوینده یا گویندگان این قبیل مطالب ازمعنای نظم و قانون هستی اطلاعی داشتند، قطعاً این‌گونه سخنان را به‌زبان نمی‌آوردند، زیرا بزرگ موجود درنهایت زیبایی در این دنیا غایت ونهایت وهدف اعلاى وجود آن زیبا نیست. به‌عنوان يك مثال ساده می‌توان غوره را درنظر گرفت که با طراوت خاص خود درخوشه زیبای رز، بروز نموده است. این غوره تدریجاً روبه مرحله‌انگورشدن حرکت می‌کند و در موقعیت انگور شدن هم از نظر شیرینی طعم و هم زیبایی منظر، نمایش بسیار عالی از خود نشان می‌دهد. هنگامی که انسانی دانه‌های آن انگور را می‌خورد، زیبایی آن انگور از بین می‌رود و در زیر دندانهای آن انسان متلاشی می‌گردد، آیا می‌توانید به‌باغبان آن انگور اعتراض کنید که چرا آن رز را کاشتید تا خوشه‌های زیبای انگور را به وجود بیاورد و سپس انسانها آن خوشه‌ها را بخورند؟!

شما اگر اطلاع داشته باشید از این که آن انگورها اگرچه در میان دندانهای انسانها متلاشی شده است، ولی نیرویی در مغز همان انسانها به وجود آورده است که ممکن است يك موج از اندیشه آن مغز جهانی را آباد کند و انسانهایی را احیاء نماید. آری، گندم هم در آسیاب متلاشی می‌شود و آرد می‌گردد و حتی در حرارت تنور می‌پزد، ولی غذای انسانی می‌شود که استعداد خلیفه‌الله شدن را دارا می‌باشد. حال برمی‌گردیم به اصل مطلب، باید بدانیم که زیبایی صوری و لطافت اندام و استحکام جسمانی چنان که اشاره کردیم هدف و غایت يك موجود، آن هم به عظمت انسان نمی‌باشد. سقراط زشت روی زیباخوی، زشت صورت زیبا سیرت، برای وصول به هدف حیات نزدیک تر از نرون بسیار زیبایی است که گفته می‌شود در حدود ۳۰۰،۰۰۰ مسیحی را در يك جا کشته است.

واقعاً من گمان نمی‌کنم گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات حتی يك ساعت درباره ارزشها و عظمت‌های انسانی و شناخت وسیله و هدف و صورت و معنی، درست و



همه جانبه اندیشیده باشند. آیا واقعاً اینان نمی‌دیدند که عظمت علمی و تجربی و رشد و کمال آدمیان، غالباً پس از عبور از چهل سالگی بروزی کند که هم استحکام قوای جسمانی رو به تنزل است و هم زیبایی‌صوری؟ زیبایی نهال در برابر میوه‌ای که محصول وجود آن است چیزی قابل توجه نیست. اگرچه محصول وجودی آن نهال در هنگام درخت بودن بروزی کند که درخت از زیبایی دوران نهال بودن تجاوز نموده است. بطور کلی باید گفت: گوینده یا گویندگان این گونه رباعیات، چنان که اشاره کردیم دربارهٔ زیبایی محسوس و زیبایی معقول و حیات طبیعی و حیات معقول و وسیله و هدف صورت و معنی و نظم و قانون و طبیعت و ماورای طبیعت که خود پیوند دهندهٔ آن دو می‌باشند نیندیشیده‌اند:

دو سر هر دو حلقهٔ هستی      به حقیقت بهم تو پیوستی

این مطلب که قانون حرکت موجودات، از **إِنَّا لِلَّهِ** شروع می‌کند و در مسیر خود، پیالهٔ آب حیات به یک دست و شربت مرگ به دست دیگر تا منزل لگه **إِنَّا لِلَّهِ رَاجِعُونَ** پیش می‌رود، در گروه ابیات مربوطه در آینده مطرح خواهد گشت.

در رباعی شماره (۸)، گوینده سود آمدن و رفتن خود را به این دنیا می‌جوید! این مطلب در بررسی و نقد شماره (۳) از رباعیات همین گروه، مطرح شده است، مراجعه فرماید.

در شماره (۹) فقط این مضمون وجود دارد که جهان هستی در برابر انسان بسیار بزرگ است و انسان به قدری در برابر این جهان کوچک است که گویی قطره‌ای در برابر دریا و ذره‌ای در برابر همهٔ خاک‌های کرهٔ زمین است و باتشبیهی دیگر مگسی است در جهانی سترگ. به قول آن شاعر

یکی مرغ بر کوه بنشست و خاست      بر آن که چه افزود وزان که چه کاست  
تو آن مرغی و این جهان کوه توست      چو رفتی جهان را چه اندوه تست

از دیدگاه ماده و مادیات واقعیت همین است که گویندهٔ رباعی مورد بررسی و نقد گفته است، ولی آیا این واقعیت را هم می‌دانسته است که انسان موجودی است که:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ  
 خویشتن نشناخت مسکین آدمی  
 باطنش باشد محیط هفت چرخ  
 از فزونی آمد و شد در کمی  
 دریغا که نمی‌داند:

نه ملك راست مسلم نه فلك را حاصل  
 آنچه در سیر سویدای بنی آدم از اوست

اگر روح آدمی هم مانند جسمش کوچک و محقر بود، اشراف و اعتلاء به عالم هستی پیدا نمی‌کرد، در صورتی که آدمی بر همه عوالم هستی اشراف و احاطه پیدامی‌کند و بطور مسلم برای ارائهٔ مکتب مورد نظرش اصول و قوانین و تعاریفات کاملی می‌سازد.

نفس ما بر آسیا (جهان) کی اعتلا کردی چنین<sup>۱</sup>  
 گرنه نفس مردمی از کل خسویش اجزاستی

رباعی شماره (۱۰) با استناد بر جبر در آمدن و رفتن همهٔ استعدادها و امکانات و اراده و اختیار و قدرت اکتشاف و تجسیم را منکر شده می‌گوید:

چون جبراً به این دنیا آمده و با جبر هم از این دنیا خواهم رفت، پس من یعنی هیچ، حیسات یعنی پوچ! بنا بر این، چه بهتر که پیالسهٔ می سرکشیم و از اندوه جهان نجات پیدا کنیم! این گوینده نمی‌داند که اندوهی که از نفی و انکار آن همه استعدادها و امکانات و اراده و اختیار و نیروهای متنوع دیگر درون آدمی را فرا می‌گیرد، شدیدتر از آن است که با يك اقیانوس از شراب تخدیر کننده از بین برود. این مبحث در بررسی و نقد رباعیات دستور دهنده به «خوش باشی» و «سرخوشی» (هدونیسیم) مشروحاً خواهد آمد.

در رباعی شماره (۱۲) خود را به نادانی زدن به بالاترین درجهٔ خود می‌رسد،

۱. ضبط این مصراع در دیوان ناصر خسرو، مصحح آقایان مجتبی مینوی و مهدی محقق چنین است: نفس ما بر آسیا کی پادشا گشتی نه عقل (دیوان، ص ۲۲۶).

زیرا می گوید: ما در این آمدن و رفتن مردم به این دنیا، هیچ چیزی جز همین آمدن و رفتن نمی بینیم! آیا واقعاً چنین است؟ آیا بشر به میلیونها مسأله درد و قلمرو انسان و جهان از راه علم نمی رسد؟ آیا انسان واقعاً از نظم و قانون عالم هستی چیزی نمی فهمد؟ آیا انسان در موقع انجام تکلیف با تکیه به تعهد انسانی - الهی نه با استناد به سود و زیان شخصی، ارزش و عظمتی در زندگی احساس نمی کند؟ آیا عدالت ورزیدن با داشتن قدرت نمی تواند شکوه الهی روح آدم عادل را اثبات کند؟ آیا انسان شکوه ملکوت عالم هستی را مخصوصاً در هنگام شب که فضای بزرگ با آن ستارگانش حس بی نهایت گرایی آدمیان را بیدار می کند، نمی بیند؟ آیا در این نظم با عظمت که در عالم هستی حکمفرما است، معنایی وجود ندارد؟ اگر کسی پاسخ این سؤالات را بانه، نه، نه‌ها تا بی نهایت بر گزار کند و خود را با تکرار این کلمه عقل سوز و وجدان-کوب تسلیم بدهد، ما جز يك آدی در برابر او نداریم- آری که اگر او را به خود بیاورد، به هستی خود اعتراف نموده و پاسخ سؤالات فوق را آری، آری، آری... خواهد گفت.

در شماره (۱۳) و (۱۵) کلمه روح وارد شده است. در شماره (۱۳) خطاب به انسان می گوید: «ای آمده از عالم روحانی تفت» با این که عمر بن ابراهیم خیامی در فلسفه روش تفکرات مشائون را دارد که نفس را جسمانیة الحووث، روحانیة البقاء می داند، چگونه می گوید: ای انسان، که از عالم روحانی آمده‌ای؟ البته چنین معنایی در طرز تفکرات ابن سینا هم با نظر به قصیده عینیه دیده می شود که مطلع آن چنین است:

كَبَطَّتْ إِيَّاكَ مِنْ آلِ حَلِّ الْأَرْفَعِ      وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ

(از محل و مقام بالایی به سوی تو فرود آمد کبوتری که دارای عزت و اباء طبع است) و در اینگونه موارد چاره‌ای جز این دیده نمی شود که بگوییم: روشهای استدلالی مستند به حواس و تعقل و اندیشه‌های رسمی نتایجی را به دست می دهد که غیر از دریافتهای ناب وجدانی در درون آدمی است. دریافتهای وجدانی در نفس

آدمی عظمتی می‌بیند که نمی‌تواند بپذیرد که چنین عظمتی از چنین خاکی تیره به وجود بیاید. به هر حال، در رباعی شماره (۱۳) نزول انسان از عالمی روحانی که فوق ماده و مادیات است دیده می‌شود که با مضامین کلی رباعیاتی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی مشهور شده است، منافات دارد. با قطع نظر از این ابهام، باید از گوینده این رباعی پرسید: اگر انسان از عالم روحانی آمده است که قطعاً مافوق عالم ماده و مادیات است، باید راهی پیش پای او گسترده شود که آن استعدادها و قوایی را که از عالم روحانی آورده است، در این دنیای آزمایش و مسابقه در رشد و کمال به فعلیت بیاورد. یعنی باید به او تأکید کنیم که:

ما ز بسالایم و بسالا می‌رویم  
 ما ز دریایم و دریا می‌رویم  
 ما از آنجا و از اینجا نیستیم  
 ما ز بیجایم (فوق مکان) و بیجامی‌رویم  
 لِإِلَهِهِ انْدِرْ پِیْ اَشْ إِلَّا اللَّهُ است  
 همچو لا ما هم به اِلَّا می‌رویم  
 قُلْ تَعَاوَنُوْا اِیْتِیْ است از جذب حق  
 ما به جذبۀ حق تعالی می‌رویم  
 خواننده ای اِنَّا اِیْلَیْهِوْ دَاجِعُوْنَ  
 تا بدانی که کجاها می‌رویم

نه این که این انسان از بالا آمده را با این دعوت بیفکرانه و ناهمسؤالانه به سیه چال ناآگاهیها سوق دهید و بگویید:

می‌خور که ندانی از کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت  
 شگفت‌آورتر از همه، این که گویا گوینده رباعی از شدت عجله برای خدمت

شگفت آورتر از همه، این که گویا گویندهٔ رباعی از شدت عجله برای خدمت به عالم انسانیت! آنچه را که در مصرع اول بیت اول رباعی گفته است، فراموش نموده، در مصرع اول بیت دوم چیزی می گوید که به تناقض صریح با مصرع اول بیت اول می انجامد. دو مصرع در یک رباعی چنین است:

«ای آمده از عالم روحانی تفت»، «می خور که ندانی از کجا آمده ای» مگر این که بگوئیم: گویندهٔ رباعی می داند که انسان از عالم روحانی آمده است و به مردم هم می گوید که شما از عالم روحانی آمده اید، نهایت امر بدان جهت که توجه به مبدأ حرکت مستلزم تلاش و کوشش در این زندگانی برای وصول به رشد و کمال مناسب است که با مستی و شهوت رانی تضاد دارد، لذا گوینده دستور می فرماید: که می خور تا مست شوی و ندانی از کجا آمده ای و به کجا می روی.

در رباعی شماره (۱۵) با ابهامی شدیدتر مواجه هستیم به طوری که گویی اصلاً گویندهٔ رباعی در نظر نداشته است که هدفش از سرودن رباعی چیست! در این رباعی می گوید: «دریاب که از روح جدا خواهی رفت» در اینجا این سؤال پیش می آید که مخاطب گویندهٔ رباعی کیست؟ یا چیست؟ آیا مخاطب بدن مادی آدمی است؟ بدیهی است که بدن آدمی نه در می یابد و نه خوشی و ناخوشی را بدون جان حیات، من یا نفس خود احساس می کند. بنابراین، قطعاً مخاطب با دو کلمهٔ «دریاب» و «خوش باش» حقیقتی است که هم می تواند دریابد و هم می تواند خوش باشد. در نتیجه باید مخاطب همان من یا نفس یا خود باشد: لازمهٔ این مطلب این است که روح غیر از من، یا نفس یا خود باشد. حاصل خطاب چنین می شود: ای من انسانی دریاب و خوش باش که از روح جدا شده رهسپار پشت پردهٔ اسرار خواهی گشت. بسیار خوب، آن روح که من از او جدا خواهد گشت، چه بود و از کجا آمده بود و به کجای رود. حتماً گویندهٔ رباعی برای دریافت پاسخ این سؤال به یک پیالهٔ دیگر از می دستور خواهد داد!

رباعی شماره (۱۴) انسان را لعبت و فلك را لعبت باز معرفی می کند و در مصرع دوم به این معرفی تأکید می کند و می گوید این که گفتیم «از روی حقیقتی» (است)

نه از روی مجاز». معانی که برای لعبت آمده است، متعدد است. آنچه که در این رباعی به قرینه مصرع اول از بیت دوم منظور شده است، اسباب بازی عروسک‌وار است.<sup>۱</sup> نخست این سؤال متوجه‌گوینده این رباعی است که آیا فلک و به اصطلاح دیگر چرخ دارای علم و آگاهی و توانایی بازی دادن انسانها است و آنان را با داشتن علم و آگاهی و توانایی بازی می‌دهد؟ این يك عقیده کودکانه‌ای در گذشته بوده است که کرات و افلاک آگاه و دانا و توانا فرض کرده و انسان را بازیچه دست آنها معرفی می‌کرد! اسلام با شدت تمام در برابر این خرافات مقاومت و مبارزه نموده و عقیده مزبور را کفر معرفی کرده است و این نظر اسلام مطابق علم و عقل است؛ و ناصر خسرو در همان دوران خود فریاد می‌زند که:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را

برون کن ز سر باد خیره سری را

بری دان ز افعال چرخ برین را

نکوهش نشاید ز دانش سری را

چو تو خود کنی اختر خویش را بد

مدار از فلک چشم نیک اختری را

گذشت زمان و پیشرفت علوم فضایی، خرافات بودن عقیده مزبور را روشنتر ساخت. آری چگونه يك موجود نا آگاه و فاقد علم می‌تواند انسان را که دارای آگاهی و علم است، به بازی بگیرد؟ به اضافه این که این سؤال هم به طور جدی پیش می‌آید که خود آن موجود فاقد آگاهی و علم، بازیچه چیست؟ یا بازیچه کیست؟ زیرا اگر جز فلک چیزی وجود نداشته باشد که آن را به بازی بگیرد، چون خود فلک هم فاقد آگاهی و علم است، پس هر کاری که فلک انجام می‌دهد، عملی است جبری نه به بازی گرفتن دیگر موجودات و انسانها. با این تحقیق روشن می‌شود که گوینده رباعی نه با علم کاری داشته است و نه با فلسفه. به نظری دنیا، و به اصطلاح او فلک، موقعی

۱. لعبت = پیکر نگاشته عروسک (منتهی‌الادب) و همچنین به معنای سخت نادان و احمق است. بازیچه (زمخشری).

جدی بؤد که به کام اومی گشت و حال که نمی گردد پس:

مالعبتکائیم و فلک لعبت باز      از روی حقیقتی نه از روی مجاز

به نظرمی رسد این گونه اشخاص هیچ فکری دربارهٔ نظم و قانون عالم هستی نمی کنند و در این مسائل نمی اندیشند که به قول شیخ محمود شبستری:

اگر یک ذره را برگیری از جای      خلل یابد همه عالم سراپای

اینان عینکی به چشمان خود زده اند که شیشه های آن جز خواسته های حیات طبیعی محض آنان چیزی را نشان نمی دهد و با همین عینک است که هستی برای آنان تیره و تار و شوخی و لعبت جلوه می کند. و همین عینک آنان را به سوی مناظری (که فقط امیال حیوانی آنان را اشباع کند) می کشاند که احکام عقل سلیم و دریافتهای فطرت و وجدان پاکشان را نمی شنوند و در نمی یابند و بدین ترتیب خود را لعبتی برای خود می سازند. و با مغز خارج از اعتدال خیال می کنند که فلک آنان را العبثکائی ساخته است! که با آنان بازی کند و در دوربای دیگر فلک از تأثیر در حیات انسانی تبرئه می شود:

در گوش دلّم گفت فلک پنهانی

حکمی که قضا بود ز من می دانی؟

در گردش خود اگر مرا دست بدی

خود را برهاندمی ز سرگردانی

\*\*\*

نیکی و بدی که در نهاد بشر است

شادی و غمی که در قضا و قدر است

با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل

چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

در رباعی اول گوینده حرکات قانونی کیهان بزرگ را سرگردانی می نامد! در صورتی که آنچه که از آنها مشاهده می شود همانطور که گفتیم: حرکات و موضع - پذیرهای قانونی است، نه سرگردانی؛ و اگر گوینده یا گویندگان این گونه رباعیات از صفای درونی برخوردار بودند می فهمیدند که:

نساطقان کانا الیه داجعون	جمله اجزاء در تحرك در سکون
غلغلی افکنده در این آسمان	ذکر تسبیحات اجزاء نهان
باتو می گویند روزان و شبان	جمله اجزاء زمین و آسمان
باشما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و هشیم
میرود تا پای تخت یارمان	خامشیم و نعره تکرارمان

ولی نه برای شما،

چون شماسوی جمادی می روید آگه از جان جمادی کی شوید

چهره اضطراب در آمدن به این دنیا در رفتن اذآن

(۱) آورد به اضطرابم اول ز وجود

جز حیرتم از حیات چیزی نفزود

رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود

از آمدن و بودن و رفتن مقصود

(۲) گر آمدنم به من بدی نامدمی

ور نیز شدن به من بدی کی شدمی



به زان نبدی که اندر این دیر خراب  
 نه آمدمی نه شدمی نه بدمی

(۳) چون آمدنم به من نبدر روز نخست  
 وین رفتن بی مراد عزمی است درست  
 برخیز و میان ببند ای ساقی چست  
 کاندوه جهان به می فروخواهم شست

(۴) بر لوح نشان بودنیها بوده است  
 پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است  
 در روز ازل هر آنچه بایست بداد  
 غم خوردن و کوشیدن مایهوده است

(۵) چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد  
 خود را به کم و بیش دژم نتوان کرد  
 کار من و تو چنان که رأی من و توست  
 از موم به دست خویش هم نتوان کرد

(۶) تا خاک مرا به قالب آمیخته اند  
 بس فتنه که از خاک برانگیخته اند  
 من بهتر از این نمی توانم بودن  
 کز بوته مرا چنین برون ریخته اند

(۷) خوش باش که پخته اند سودای تودی  
 فارغ شده اند از تمنای تودی

قصه چه کنی که بی تقاضای تودی  
دادند قرار کار فردای تودی

۸) آنها که به صحرای علل تساخته‌اند  
بی او همه کسارها برداخته‌اند  
امروز بهانه‌ای در انداخته‌اند  
فردا همه آن بود که در ساخته‌اند

## بررسی و نقد گروه دهم از رباعیات

بعضی از این رباعیات در مباحث گذشته مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. با این حال، مجموعاً در اینجا مطرح و تا حدود امکان آنها را بررسی و نقد می‌نماییم. بطور کلی گویندگان اینگونه رباعیات می‌خواهند بگویند: چنان که آمدن ما به این دنیا به اختیار ما نبوده و ما با جبر و اضطرار محض وارد این زندگی می‌شویم و از آن بیرون می‌رویم، همچنین همه کارها و اندیشه‌ها و نیتها و سخنان ما مستند به اختیار نبوده و ما مجبوریم. برای بررسی مشروح مطالب مربوط به جبر و اختیار مطالعه کنندگان محترم می‌توانند به کتاب جبر و اختیار نوشته نگارنده این سطور مراجعه فرمایند.

اینجانب نمی‌دانم آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات مربوط به قضا و قدر در همه دقایق و اطراف این مسأله، که ۷۸ مبحث از آن را نگارنده این سطور در کتاب جبر و اختیار طرح و بررسی کرده‌ام، اندیشیده‌اند یا نه؟ و اگر اندیشیده‌اند به چه نتایجی رسیده‌اند که موجب شده با رباعیات مزبور، حساب آن همه مسائل را که ممکن است به صدها مسائل مهم دیگر تحلیل و تجزیه شوند، تصفیه نمایند؟ به‌رحال آنچه که در رباعیات گروه دهم می‌بینیم، استدلال به جبر است که با استناد به عدم آزادی انسان در

آمدن به دنیا و رفتن از آن بیان شده است. در همهٔ رباعیات هشتگانه این تلقی مشهود است. در مباحث گذشته اشاره کردیم که آمدن و رفتن از روی اجبار به هیچ وجه مستلزم ساخته شدن اجباری در این دنیا نیست، اگر دلایل علمی و مذهبی ما اثبات کرد که در این زندگانی از آغاز رشد روانی و مغزی از اختیار برخوردار می‌باشیم، آمدن و رفتن اجباری نمی‌تواند آن را مردود نماید و جریان زندگی آدمی از این قرار است که او از قدرت مقاومت در برابر عوامل و تصرف در انگیزگی علل به قدری برخوردار است که کار به شخصیت وی مستند باشد که دلیل اختیاری بودن کار است.

در رباعی شماره (۱) کلمهٔ اضطرار بکار رفته است البته منظور جبر و اضطرار است. در این شماره می‌گوید: با جبر به این دنیا آمدم و با اکراه بیرون خواهم رفت و حیران مانده‌ام که این آمدن و مدتی در این دنیا بودن و سپس رفتن چه هدفی داشته است! این مسئله که ما با اکراه از این دنیا می‌رویم، لازمه‌اش این است که اگر چه ما جبراً به این دنیا آمده‌ایم، ولی عوامل و انگیزه‌های ادامهٔ حیات و زیباییهای آن، به قدری است که بطور طبیعی نمی‌خواهیم از آن بیرون برویم. اگر کسی چنین اعترافی کند که در این دنیا عوامل و انگیزه‌های خوبی برای زندگی کردن وجود دارد، از نظر منطقی باید در این زندگانی متحیر و مردد نباشد، زیرا او می‌تواند با تجزیه و تحلیل آن عوامل و انگیزه‌ها تا حدودی به شناخت هویت حیات نزدیک شود و کسی که موفق به شناخت هویت حیات گردد، نه تنها در این دنیا حیرتش بر طرف نخواهد گشت، بلکه بخوبی خواهد فهمید که:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

بالاتر از این خواهد فهمید که:

حباب‌وار برای زیارت رخ یار

سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شویم

در رباعی شماره (۲) می گوید: اگر به اختیار من بود، قدم به این دنیایم گذاشتم. رد این شوخی را خود گوینده در مصرع دوم آورده و می گوید: حالا که جبراً آمده ام نمی خواهم از اینجا بروم و مرا با اکراه از این زندگی بیرون می کنند! و متوجه نشده است که زندگی در این دنیا باید بد باشد که انسان بگوید: اگر کار به اختیار من بود، به این دنیا نمی آمدم و اگر زندگی در این دنیا بد است، چرا به سختی از آن دل می کند و با اکراه می رود؟ آنچه که موجب نگرانی است، ما بعد زندگی است.

رباعی شماره (۳) تکرار همان اجبار در آمدن و رفتن است و برای این که درباره آن نیندیشد و غصه نفهמידن علت آمدن و رفتن یا اندوه فرار از تکلیف و نشنیدن ندای وجدان، از پایش در نیاورد، می گوید:

«کاندوه جهان به می فرو خواهم شست».

رباعی شماره (۴) کارها و اعمال و سخنان و فعالیت های مغزی و روانی آدمی را مستند به آنچه که در لوح ثبت شده است نموده و می گوید: برو که کوشش و غم خوردن ما بیهوده است. این معنی مستند به روایتی است که به پیغمبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که آن حضرت فرموده است: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (قلم آنچه را که به وقوع خواهد پیوست تا روز قیامت نوشته و خشکیده است یعنی از کار فارغ شده است و آنچه که در لوح نوشته شده باید واقع شود). اولاً سند این روایت قطعی نیست و غالباً مرسل نقل شده است. ثانیاً فرض کنیم که چنین روایتی وجود دارد و واقعاً از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، ولی همین روایت راهم صاحب نظران و دانشمندان معتقد به اختیار و حتی کسانی که درباره جبر و اختیار نظرات گوناگون ابراز نموده اند، نیز دیده و آن را به خوبی تفسیر کرده اند. از آن جمله جلال الدین مولوی می گوید:

هم چنین تاویل قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ

بهر تحریض است بر فعل اهم

پس قلم بنوشت که هر کار را  
 لایق آن هست تأثیر و جزا  
 کثر روی جف القلم کثر آیدت  
 راستی آری سعادت زایدت  
 کرد دزدی دست شد جف القلم  
 خورد باده مست شد جف القلم  
 ظلم آری مدبری جف القلم  
 عدل آری بر خوری جف القلم  
 تو رواداری روا باشد که حق  
 خود کند معزول از حکم سبق  
 که زدست من برون رفت است کار  
 پیش ما چندین میا چندین مزار  
 بلکه آن معنی بود جف القلم  
 نیست یکسان نزد او عدل و ستم  
 فرق بنهادم میان خیر و شر  
 فرق بنهادم ز بد هم از برتر  
 بس جفا گویند شه را پیش ما  
 که برو جف القلم کم کن وفا  
 معنی جف القلم کی این بود  
 که جفاها با وفا یکسان شود  
 بل جفاها را جفا جف القلم  
 وان وفاها را وفا جف القلم

رباعیات شماره (۵) و (۶) و (۷) و (۸) بیاناتی مختلف درباره جبراست که با تشبیهاتی گوناگون می تواند ذهن ساده لوحان را به خود مشغول بدارد. ای کاش این

گوینده یا گویندگان رباعیات، يك رباعی هم در این مسئله بسیار بدیهی می‌سرودند که: هر انسانی اگر در خود احساس قدرت کرد که خود را در کارهایی که می‌کند از زنجیر عوامل پست حیوانی رها کند و کارها را به انگیزگی اصول و ارزشهای انسانی انجام بدهد و نامش را هم اضطرار و اکراه و جبر اندر جبر بگذارد، اقدام کند و معطل نشود، زیرا هیچ عاقلی مغز خود را در مناقشه‌های لفظی نمی‌فرساید. توضیح این که ما می‌بینیم انسانها کارهایی را به انگیزگی عوامل گوناگون صادر می‌کنند، مثلاً کتاب تألیف می‌کنند تا به ثروت یا مقام و شهرت اجتماعی برسند. جبریون می‌گویند: چه باید کرد، زیرا این اشخاص تحت تأثیر جبری عامل پول و یا مقام و شهرت اجتماعی قرار گرفته و کتاب را جبراً تألیف می‌کنند. سخن ما با این اشخاص این است که اگر هر يك از این انسانها قدرت فهم خوب و بد را داشته باشد و بداند که تألیف کتاب مفید، به انگیزگی آگاه ساختن اجتماع و پیشبرد آرمانهای معقول مردم جامعه، از آن جهت که نهالهای باغ خداوندی هستند، خوب است و سوداگری برای به دست آوردن ثروت و مقام و شهرت اجتماعی، نوعی پستی و رذالت و در نتیجه بد است، اگر قدرت دارد قدم خوب را بردارد، یعنی فقط به انگیزگی خدمت به مردم کتابی مفید تألیف کند و هزار بار فریاد بزند:

ای مردم، من تحت تأثیر انگیزگی خدمت به مردم مجبور شدم کتابی بنویسم، من مجبور بودم، و این جمله «من مجبور بودم» را تا آخر عمرش تکرار کند هیچ اشکالی وجود ندارد. و اگر قدرت فهم خوب و بد را ندارد و از توانایی رهایی از زنجیر ثروت، مقام و شهرت اجتماعی محروم است، ما هیچ سخنی با او نداریم. او است و وجدان او خدایش. اما قانون علیت که عده‌ای از اشخاص متفکر برای جبر استناد می‌کنند، می‌تواند طوری تفسیر شود که کمترین منافاتی با اختیار نداشته باشد. البته مشروح این مسئله را چنان که اشاره کردیم در کتاب جبر و اختیار مطرح نموده ایم و در اینجا فقط اشاره‌ای مختصر به این مسئله می‌نمایم.

برای صدور هر کاری از انسان علتی ضرورت دارد، نهایت امر در کارهای اختیاری، علت کار به جبر صد درصد نمی‌رسد و بلکه انگیزه کار به وجود می‌آید، سپس

شخصیت وارد میدان کار می شود و بدون احتیاج به وصول انگیزه به درجه علت جبری صد درصد (که در عالم طبیعت و جانداران دیگر حکمفرما است) کار را صادر می کند. به همین جهت است که دین اسلام اصرار شدید برای تقویت و تکمیل شخصیت می کند، زیرا شخصیت است که انسان را با نظاره و سلطه برد و قطب مثبت و منفی کار (که تعریف کار اختیاری است) موفق به کار اختیاری می نماید. این مسئله با این نکته مهم تأیید می شود که در کارهای اختیاری در هر لحظه ای که با فاعل کار ارتباط برقرار کنید و بپرسید آیا برای ادامه کار تا لحظه بعدی مجبورید؟ می گوید: نه، من با اشراف و نظاره و سلطه شخصیت دو قطب مثبت و منفی کار، کار را انجام می دهم. با قطع نظر از تفکر علمی که با نظر به قانون «علیت» از جبر حمایت می شود، عده ای از اشخاص برای تسلیت خویشان در برابر جنایتها و خیانت و تبهکاریهایی که در طول عمر خود مرتکب شده اند، متمسک به جبر می شوند! علم و اراده خدا را پیش می کشند که اگر خدا اراده نکرده بود، ما مرتکب آن غلطها نمی شدیم، اگر در علم خداوندی چنین است که من ظلم کنم و با این ظلم خودم را هم تباه کنم، باید مرتکب ظلم شوم. اینان به جای توبه و بازگشت به سوی خدا و ادای حقوق الهی و جبران حقوق مردم، فیلسوف می شوند! فیلسوفی که افترا به خدا و مبارزه با خویشان و انکار از نتایج اولیه آن است. آیات الهی در قرآن مجید به اشکال مختلف اختیار انسانی را ثابت می کند مانند (۱) مسئول قرار گرفتن انسانها از اعمالشان: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ (آنسان را متوقف کنید زیرا آنان مسئولند) (۲) قرار دادن هر کسی در گروه اعمال خویش: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ (هر نفسی در گروه عملی است که انجام داده است) (۳) مذمت و توبیخ قرار گرفتن در جبر تقلید از گذشتگان و فرهنگ آنان: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (۴) ارائه طریق (هدایت تشریحی) از طرف خدا: إِنَّا هَدَيْنَاهُ

۱ الصافات، آیه ۲۴.

۱۲ المدثر، آیه ۳۸.

۳ الزخرف، آیه ۲۳.



السَّبِيلِ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا<sup>۱</sup> (ما انسان را به راه (صراط مستقیم فطرت) هدایت کردیم، تا این انسان شکرگزار می‌شود و راه فطرت را پیش می‌گیرد و یا کفران می‌ورزد و راه ضد فطرت را طی می‌کند). ۵) همه آیاتی که نعمتهای الهی را که وسایلی برای انجام تکلیف ارزشی (نه حیوانی جبری) است، یاد آور می‌گردد: وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ<sup>۲</sup> (و خداوند برای شما گوش و چشمان و دلهای آفرید باشد که شکرگزار باشید). اگر اختیاری در کار نباشد، نمی‌توان از مردم شکرگزاری طلب کرد، زیرا مردم می‌گویند: چون علت جبری اقتضاء کرده است که آن نعمتها را به ما بدهی، طلب شکرگزاری آن هم با کلمه لعل (شاید که، باشد که) معنایی ندارد. و اگر علت جبری اقتضاء نکرده است، نعمتهای مزبور نمی‌بایست وجود پیدا کنند. اما از طرف انسانها اگر علت جبری اقتضاء کند که آنان شکرگزار باشند، بدون تخلف شکرگزار خواهند بود و اگر علتی وجود نداشته باشد یا علت برای ناسپاسی وجود داشته باشد، آنان شکر خداوندی را نخواهند گذاشت. در هیچ يك از این صور «لعل» مفهومی ندارد. ۶) آیاتی که تصریح دارند: خداوند به هیچ کس و به هیچ وجه ستم نمی‌کند: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ<sup>۳</sup> (خداوند هیچ ظلمی برای مردم نمی‌کند، بلکه مردمانند که به خود ظلم می‌کنند): إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ<sup>۴</sup> (خداوند حتی) به مقدار وزن يك ذره هم ظلم نمی‌کند). زیرا ظلم معلول جلب نفع نامشروع یا برطرف کردن نیاز است که هیچ يك درباره خدا قابل تصور نیست. البته معنای جمله اول آن نیست که خداوند برای جلب نفع مشروع، می‌تواند ظلم کند، زیرا جلب نفع مطلقاً برای خدا امکان ناپذیر است، زیرا مستلزم نقص و نیاز در خداوند است که هر دو درباره خدا محال می‌باشد. و در صورتی که نفع مشروع باشد برای مردم ظلم نیست و اما نسبت جلب نفع مطلقاً برای خدا چنان که گفتیم نسبت

۱ الانسان، آیه ۴. ۳. یونس، آیه ۴۴.

۲ النحل، آیه ۷۸. ۴. النساء، آیه ۴۰.

غلط است، چنانکه امام حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه عرض کرده است: «خداوندا توبی نیاز ترا از آن هستی که خودت به خودت سودی برسانی، چه رسد به این که بندگان به تو سودی برسانند» (۷) تأثیر اراده انسانها در اعمالی که صادر می کنند: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ... وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (هر کس (متاع) این دنیای زودگذر را بخواهد برای او در همین دنیا آنچه را که متعلق مشیت ما است برای کسی که بخواهیم تعجیل نموده خواسته او را برمی آوریم، سپس برای او دوزخ را قرار می دهیم... و هر کسی که آخرت را بخواهد و برای آن بکوشد در حالی که مؤمن است، کوشش آنان مورد سپاس می باشد). در قرآن مجید بیش از ۶۰ مورد، خداوند متعال تأثیر اراده انسانها را در اعمالی که صادر می کنند، گریزد فرموده است. اما اراده خداوندی - مسلم است که خداوند هر کاری را که اراده تکوینی کند، بدون اندک تخلفی، آن کار به وقوع می پیوندد و خداوند کارهای انسانی را چه خیر و چه شر اراده تکوینی نمی کند، بلکه انجام دادن کارهای نیک را دستور می دهد و ازار تکاب کارهای زشت نهی می - فرماید و این دستور نهی کشف از اراده تشریحی او می نماید. دلایل عقلی و علمی رد جبر و اثبات اختیار تا حدودی در کتاب جبر و اختیار نوشته اینجانب طرح شده است.

بررسی گروه یازدهم قضا و قدر و بررسی و نقد رباعیات منسوب به خیامی

هشت رباعی در مجموعه رباعیات منسوب به خیامی، با تکیه به قضا و قدر لزوم هر گونه اعتقاد و پذیرش مسئولیت را در این زندگانی نفی می کند، ما این رباعیات را در بررسی گروه نهم تحت عنوان «۳) قضا و قدر و جبر ماورای طبیعی در رباعیات منسوب به خیامی» آورده ایم، لذا در این مبحث با اشاره به شماره آنها بررسی و نقد را طرح می کنیم: در شماره (۱) این مضمون آمده است که خداوند نیک و بد و هر آنچه که می بایست بدهد، در روز ازل به بشر داده است، غم خوردن و کوشیدن مایه بوده است! این مضمون

را در بررسی و نقد گروه دهم آورده و مشروحاً آن را توضیح داده و انتقاد کرده‌ایم، لطفاً مراجعه فرمایید.

در شماره (۲) از این گروه می‌گوید: حقیقت جهان يك امر مجازی است، لذا نباید برای تحمل این رنج درازتن به‌خواری داد. باید تن را به‌قضا سپرد و با آنچه که قلم تقدیر نوشته است ستیزه نباید کرد که بر نمی‌گردد. واقعا ما نمی‌دانیم که ازمغز گوینده این رباعی در حقیقت و مجاز چه گذشته است که دنیا را يك امر مجازی دانسته است. اگر حقیقت چیزی است که دارای واقعیت با قطع نظر از درك و ذهن ما بوده باشد، دنیا دارای چنین واقعیتی است و ذهن گرایهای جرج بار کلی، فیخته، شیلینگ، هگل، و غیرهم در برابر احساس مستقیم و دلایل بسیار محکم واقع‌گرایان، بی‌شبهت به‌شوخیهای بی‌معنی نیست.

و اگر حقیقت آن است که مشمول قانون باشد، کدامین نقطه را می‌توان در این جهان هستی پیدا کرد که قانونی نباشد اگرچه ناچیزترین نقطه بوده باشد؟ و اگر حقیقت آن است که استقلال داشته باشد، این جهان هستی با داشتن استقلال به‌جهت وابسته بودن به‌خداوند بزرگ، از موجودیت حقیقی و استقلالی برخوردار است.

اگر منظور از حقیقت این است که ثابت باشد و تغییرات آن را دگرگون نکنند، این معنی هم در جهان هستی وجود دارد، یعنی با این که حوادث و رویدادها بعدی متغیر در جهان نشان می‌دهد، نظم و قانون با کمال وضوح بعد ثابت آن را نشان می‌دهد، چنانکه مولوی گوید:

قرنها بگذشت و این قرن نویست

ماه آن آب است و آب آن آب نیست

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم

گرچه مستبدل شد این قرن و امم

قرنها برقرنها رفت ای همام

وین معانی برقرار و بر دوام

شد مبدل آب این جوچند بار  
عکس ماه و عکس اختر بر قرار  
پس بنایش نیست بر آب روان  
بلکه بر اقطار اوج آسمان

اگر مقصود از حقیقت این است که قابل درک و خواندن بوده باشد، آیا هیچ کتاب خواناتر از این جهان هستی سراغ دارید که صفحات خود را بساخطوط روشن برای خوانندگان - آری برای خوانندگان، نه برای کسانی که این کتاب را بالشی کرده زیر سر خود می گذارند و می خوابند - اینقدر آشکار نشان بدهد:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود      گر تو اش بالش کنی هم می شود

در شماره (۴) و (۶)، فلک را از تأثیر در حیات انسانی تبرئه کرده و آن را به گردن قضا می اندازد، در صورتی که در چند قطعه از رباعیات گذشته فلک و چرخ را مورد ملامت قرار داده و ما را بازیچه دست فلک معرفی کرده است:

ما لعبتک انیم و فلک لعبت باز      از روی حقیقتی نه از روی مجاز

در شماره (۵) فقط همین مطلب را که ما را می آورند و می برند و راز آمدن و رفتن را برای ما بازگو نمی کنند، می آورد، و پاسخ این مسئله در گذشته مطرح شده است. در رباعی شماره (۷) می گوید هفتاد و دو سال شب و روز اندیشیده ام و چیزی نفهمیده ام! اگر آرزوی گوینده رباعی این بوده است که همه حقایق جهان هستی آنچنان که برای آفریننده آنها یعنی خداوند سبحان آشکار و معلوم است، برای او هم آشکار و معلوم باشد، این ساده لوح اشتباه کرده است، زیرا اگر به جای هفتاد و دو سال هفتاد و دو میلیارد سال هم می اندیشید، باز به جایی نمی رسید، زیرا دانستنیهای ما با وسایل و هدف گیریهایی که در اختیار داریم محدود و نسبی می باشند. با این حال چنان که در گذشته اشاره کردیم، این دانستنیهای محدود از دریافتهای بسیار فراگیر و عمیق که از

اعماق فطرت انسانها برمی آید، چنان روشن و صیقلی می گردد که انسان را از آرامش بسیار با عظمت روحی برخوردار می نماید. وقتی که برای يك انسان این دریافت با عظمت رخ می دهد که او دريك آهننگ بسیار پر معنی شرکت کرده است، محدودیت شناخت ابزار به وجود آورنده این آهننگ هیچ ضروری به حال او وارد نمی کند. هنگامی که يك انسان این دریافت والا را دارا شود که ارزش انسان به جهت وابستگی او به مشیت بالغة الهی است از محدودیت معلومات خویش درباره کیفیت و کمیت های ارزشهای انسانی، احساس رنج و سرگردانی نمی کند.

زبانی گویا به: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (وبگو ای پروردگار من، بر علم من بیفز) از قلبی خبر می دهد که با ذکر خداوندی به مقام اطمینان رسیده است: أَلَا يَذُكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ<sup>۲</sup> (هشیار باشید با یاد خداوندی دلها آرامش پیدا می کند). این زبان و قلب از عقلی خبر می دهند که با فروغ الهی اشراف به هستی پیدا کرده است:

عقل ما بر آسیا کی اعتلا کردی چنین گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی در شماره (۸) می گوید: اگر قدرت تصرف در لوح ازلی را داشتم، شادی را فراگیر و غم را ریشه کن می کردم! این گوینده نمی داند که اگر چنین قدرتی داشت، آنچه که ضرورت داشت، این بود که اولاً اختیار لوحه را باید به دست بگیرد و سپس لوحه را چنان بنویسد که جهان خلقت دگرگون شود، ماده و مادیات یا تراحم آنها با یکدیگر و احساسات گوناگون انسانی از بین برود!

پاسخ اصلی گفته چنین اشخاص این است که غمها بطور کلی بر سه نوع عمده تقسیم می گردند مانند شادیهها که بر سه نوع عمده تقسیم می شوند:

(۱) غم و شادی طبیعی محض، (۲) غم و شادی روانی، (۳) غم و شادی روحانی عالی. اما غمها و شادیهای طبیعی محض که عوامل به وجود آورنده آنها در طبیعت عینی و غرایز طبیعی انسانها تعبیه شده است، به جهت تناوب و دگرگونی که

۱. کهف، آیه ۱۱۴.

۲. رعد، آیه ۲۸.

دارند، انسان را در احساس سقوط مطلق (در هنگام غم هر چند که شدید باشد) غوطه‌ور نمی‌سازند، چنان‌که در احساس انبساط مطلق (در هنگام شادی هر چند که شدید باشد) فرو نمی‌برند. از یک جهت می‌توان گفت: عوامل به وجود آورنده غمها به اضافه حکمت‌های عالی‌تری که دارند، مانند تربیت و تهذیب نفس و کيفر خطاها و غیر ذلك، می‌توانند شادیها را هم معنی ببخشند و آنها را قابل دریافت نمایند.

غمها و شادیهای روانی که ناشی از عوامل و انگیزه‌های روانی مانند جهل و علم، اسارت در جبر و آزادی و غیر ذلك در صورتی که روان انسانی تقویت شود و شخصیتش رشد یافته باشد، بدون تردید نه فقط در موقع هجوم عوامل غم و اندوه احساس شکست و سقوط نمی‌کند، بلکه حتی می‌تواند از تلخی غمهای طبیعی محض نیز بکاهد و آنها را قابل تحمل بسازد، اما غمها و شادیهای روحانی که نصیب انسانهای رشد یافته و قرار گرفته در جذبۀ کمال می‌گردند، از عالی‌ترین آرمانهای آن انسانها می‌باشند که متأسفانه در هر دوران و در هر جامعه‌ای در اقلیتند.

شادیهای روحانی همان سرور و انبساط و ابتهاجهایی است که از طی مراحل والایی که روح انجام می‌دهد به وجود می‌آیند. این شادیها به هیچ وجه قابل مقایسه با آن دو قسم شادی طبیعی محض و روانی نمی‌باشند. شاید بتوان گفت: اصلاً این شادی روحانی به جهت عظمتی که دارد با آن دوشادی روانی و طبیعی محض اشتراك در ماهیت ندارند.

به همین ترتیب غم و اندوه‌های روحانی عالی به جهت ارزش و عظمتی که دارند، قابل مقایسه با غم و اندوه‌های طبیعی و روانی نمی‌باشند. در چند بیت زیر دقت فرمایید:

ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی

نگزینی ارغم او چه غمی گزیده باشی

(ملا محسن فیض کاشانی)

آب حیات منست خاک سرکوی دوست

گردو جهان خرمیست ماوغم روی دوست

(سعدی)

بیرون روم از جهان، جهان نادیده	ترسم بروم عالم جان نادیده
در عالم تن عالم جان نادیده	در عالم جان چون روم از عالم تن

آیا ترس و غمی که ناشی از اشتیاق شدید به دیدار محبوب و جریان روزگار هجران است می‌تواند با غمهای طبیعی مانند فقدان ثروت قابل مقایسه باشد؟ آیا ترس و اندوهی که از عدم شناخت و از ناآشنایی جهان هستی که سالیان عمر را در آن زندگی کرده و احساس می‌کنیم که آنگنگ فوق العاده با عظمتی در آن نواخته می‌شود، با ترس و اندوه از گم شدن مقداری پول که قابل جبران است و یا قابل جبران نیست ولی حیات را به خطر نمی‌اندازد، یکی است؟

حقیقت این است که همانطور که در گذشته اشاره کردیم: گوینده یا گویندگان این نوع رباعیات از سطوح ابتدایی درک شدن آنها تجاوز نکرده‌اند.

آیا قضا و قدر دست و پای انسان را بسته است؟

برگردیم به مسئله قضا و قدر. فلاسفه و متکلمین و مفسرین در تفسیر و حدود و مختصات این دو مفهوم مباحثی فراوان مطرح نموده‌اند. فقط برای قضا حدود معنی ذکر کرده‌اند، ولی معانی که برای قدر گفته شده است، دارای جامع مشترکی است که می‌توان گفت: همان هندسه (اندازه) و نقشه منظمی است که از قضا در پهنه عالم هستی تحقق پیدا کرده است. آسیمی که از نفهمیدن معنای واقعی قضا و قدر در اسلام و دیگر ادیان الهی به معارف ماورای طبیعی وارد شده است بسیار بزرگ است و چه آسیمی بزرگتر از این که عده‌ای از ناآگاهان را وادار ساخته است که بگویند اندیشه قضا و قدر موجب می‌شود که انسان خود را دست بسته تسلیم حوادث روزگاران

بنماید و چنین ملتی نمی‌تواند در این دنیا حرکتی به سوی سعادت خویش و دیگران داشته باشد. این اعتقاد دربارهٔ قضا و قدر که باید گفت: از دیدگاه اسلام از عوامل محرك انسانها می‌باشد، صد درصد غلط است. در توضیح این معنی، مطالبی را در کتاب جبر و اختیار (از صفحه ۲۴۹ تا ۲۵۸) می‌آوریم:

«علت این اعتقاد (قضا و قدر حرکت را از انسان سلب می‌کند) را در غربیها می‌توان در عدم اطلاع از ادیان مخصوصاً دین اسلام جستجو نمود، در حالی که سبب چنین اعتقاد باطل را در افکار شرقیها به اضافهٔ عدم اطلاع از مواد دینی خود در نکبت و ادباری که به جوامع آنها رو آورده است می‌توان جستجو کرد. این مسئله از جنبهٔ تاریخی تقریباً اثبات شده است که هر فرد یا جامعه‌ای که نتوانست یا نخواست که به آرمانهای مادی و معنوی خود برسد، خود را با کلماتی از قبیل قضا و قدر و سر نوشت و شانس و تصادف و اتفاق تسلیم می‌دهد، همین مضمون را پیغمبر اکرم (ص) چنین فرموده است: «دورانی برای این امت پیش می‌آید که مرتکب معاصی و تبهکاری می‌گردند، و برای توجیه این سقوط و تبهکاری، می‌گویند: قضا و قدر خداوندی چنین اقتضا می‌کرد، اگر چنین اشخاصی را ملاقات کردید به آنها برسانید که من از آنها بیزارم.»<sup>۱</sup>

بعضی از شعرای ما شرقیها در این باره دوپهلو رفتار کرده‌اند، گاهی چنان مسئلهٔ قضا و قدر را به میدان کشیده و آن را حاکم مطلق قراردادده‌اند که اصلاً راهی برای حرکت آزاد انسان باقی نگذاشته‌اند.

انوری می‌گوید:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست

چرا مجاری احوال برخلاف رضاست؟

بلی قضاست بهر نیک و بد عنان کش خلق

بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

۱. الصراط المستقیم، زین الدین البیاضی، ص ۳۲.



هزار نقش برآرد زمانه و نبود  
یکی چنان که در آینهٔ تصورماست

صائب می گوید:

شبم نکرد داغ دل لاله را علاج  
نتوان به گریه شست خطسرنوشت را

حافظ می گوید:

رضا بداده بسده و ز چنین گره بگشای  
که بر من و تو در اختیار نگشادند

ونیزی می گوید:

درکوی نیک نامی ما را گذر ندادند  
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

با این حال می گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند  
هر قدر ای دل که توانی بکوش

از آن طرف سعدی می گوید:

نابرده رنج گنج میسر نمی شود  
مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

ومی گوید:

گرچه تیر از کمان همی گذرد  
از کماندار بیند اهل خرد

ناصر خسرو می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را

ببرون کسن ز سر بـاد خیره سری را

بـری دان ز افعال، چرخ برین را

نکوهش نشاید ز دانش، بـری را

چو تو خود کنی اختر خویش را بـد

مدار از فلک چشم نیک اختری را

این شاعران درباره نسبت کارهای انسانی به عوامل خارج از اختیار مطالب

متضادی را گفته‌اند، و چون شخصیت‌های بزرگی بوده‌اند، لذا رهبری افکار را تا اندازه

قابل توجه به عهده گرفته‌اند، مخصوصاً تأثیر آنان در افکار سطحی، که قدرت تشخیص

حقایق از خیالات را نداشته‌اند زیادتر بوده است، به هر حال اعتقاد به قضا و قدر و

سرنوشت به مفهومی که در افکار معمولی رسوخ پیدا کرده است، یکی از عوامل سقوط

و بدبختی فردی و اجتماعی می‌باشد، ما تا آنجا که بتوانیم درباره قضا و قدر الهی

مطالبی را بیان می‌کنیم، تا شاید در برطرف ساختن این موهومات و خیالات بیجا

اثری داشته باشد.

مطلب یکم) قضا در آیات قرآنی به هفت معنی استعمال شده است: علم،

اعلام، حکومت، حتمیت، تکلیف، آفریدن، اتمام، معانی دیگر را می‌توان به این

مفاهیم ملحق ساخت.

اما قضا به معنای علم و اعلام (دانستن و خبر دادن) اصلاً به عوامل فعالیت‌های

انسانی ارتباطی ندارد، چنان که در مباحث گذشته مشروحاً بیان نموده‌ایم. اما امر و

تکلیف، با در نظر گرفتن این که خداوند بایستی وسایل تکامل انسانی را خواه از

جنبه فردی و خواه از جنبه اجتماعی برای انسانها پیشنهاد فرماید، ربطی به اجبار انسان

ندارد، بلکه امر و تکلیف، به توسط عقول و پیغمبران، عامل محرك انسانها برای فعالیت

می‌باشند.

پس می‌توان گفت که: قضای خداوندی این است که با دستورات و تکلیف

مناسب راه صلاح و فساد انسانها را مشخص فرماید، ولی چنان که گفتیم این خواست خداوندی نه تنها دلیل جبر نیست، بلکه دلیل لزوم تلاش با اختیار نیز می باشد، زیرا اگر اختیاری در کار نبود، اصلاً تکلیف مفهومی نداشت، چنان که برای جمادات و گیاهان و حیوانات غیر از جریان طبیعی خود، تکلیفی وجود ندارد. اما قضا به معنای حکومت، صفتی است که مخصوص به خداوند نبوده بلکه هر جامعه و ملتی برای خود حاکم دارد، که حق را از باطل تفکیک می کند، نهایت این است که حکام و قضات بشری، ممکن است تحت تأثیر اغراض شخصی قرار بگیرند یا حد اقل اشتباه کنند، در صورتی که خداوند بزرگ، به جهت عدالت و دانایی و بی نیازی مطلق خود محال است که مخالف واقع حکومت نماید: «وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ» (خداوند قضاوت به حق می کند). اما قضا به معنای حتمیت و آفریدن، در هیچ يك از آیات قرآنی به کارهای اختیاری انسانها مربوط نبوده، بلکه قضا به این معنی، همیشه به آفرینش دستگاه طبیعت و آثار طبیعی کردارهای انسانی مربوط می باشد و به عبارت روشن تر، کلمه قضا که در آیات قرآنی در حدود ۶۰ مورد بامشقات مختلف، استعمال شده. در هیچیک از این موارد کوشش و فعالیت‌های اختیاری انسان را با قضا و قدر مربوط نفرموده است. یعنی شما در هیچ يك از آیات قرآنی نخواهید دید که بگوید:

چون مقتضای قضا و قدر این بود که فلان شخص یا فلان ملت، ظلم به خود یا به دیگران نمایند، به این جهت آنان ظلم نمودند، و یا آیه ای به این عنوان پیدا کنید که بیمار برای بهبودی خود به طبیب مراجعه نکند، زیرا اقضای قدر خواسته است که او بیمار بماند. یا ملتی که در نتیجه نادانی و ستم کاری - که به سقوط منجر خواهد گشت - کاری را برای اصلاح حال خود انجام ندهند، زیرا اقتضای قضا و قدر خداوندی این است که آن جامعه ساقط گردد و اگر کسی به قرآن چنین نسبتی بدهد، یا نادان است، یا غرض ورز. بلی نتیجه تبهکاری و بطالت و نادانی، که معاول بی لیاقتی، یاسود- پرستی انسانی است، در جهان هستی منعکس خواهد شد. چنان که در علم خداوندی هم منعکس است.

عمده دلیل این که خداوند کارهای اختیاری انسانها را در قضا و قدر تثبیت نفرموده است، این است که اگر خداوند با قضا و قدر کارهای اختیاری ما را ثبت کرده است، ناچار آنها را خواسته است، زیرا بدون اراده و مشیت قضا و قدر تثبیت نمی گردد، در صورتی که در مباحث گذشته مشروحاً بیان نمودیم که خداوند کارهای ما را تحت اراده و مشیت تکوینی خود قرار نداده است. ممکن است گفته شود: خارج بودن کارهای اختیاری انسانها، از حیطه قضا و قدر خداوندی، بسا سیستماتیک بودن جهان هستی منافات دارد. می گوییم این احتمال، توهمی بیش نیست، زیرا کارگری که در یک کارگاه سیستماتیک از روی اختیار کاری را انجام می دهد، هیچ گونه اختلالی در مجموعه هماهنگ آن کارگاه به وجود نمی آید. این مسئله را در گذشته مشروحاً بیان نموده ایم، و در آینده نزدیک نیز متذکر خواهیم گشت.

مطلب دوم) از بیانات گذشته می توان برای قضا، این تعریف را قبول نمود. قضا عبارت است از سیستماتیک شدن جهان هستی که با اراده خداوند جلت عظمته انجام گرفته است، و این قضا به کارهای اختیاری انسانها ارتباطی ندارد. اگرچه نتایج آنها، در مجموعه هماهنگ، منعکس می گردند.

مطلب سوم) برای تثبیت قطعی مطالب گذشته، و این که اسناد دادن کارهای اختیاری انسانها به قضا و قدر مخالف مشیت خداوند است، صدها آیه قرآنی را می توان در نظر گرفت. آیات باصور مختلفی کوشش و سعی و فعالیتهای انسانی را تمجید می کند و کسانی را که تبهکاریهای خود را به مشیت و قضای خداوندی مستند می کنند به شدت توبیخ می نماید: آیه «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ شَيْءٍ» (اگر خداوند می خواست ما غیر از او نمی پرستیدیم) را به یاد بیاوریم، در این آیه خداوند مردم را توبیخ می کند که چرا تبهکاری خودتان را به گردن من می اندازید؟

احمد بن حنبل و عده ای دیگر نقل کرده اند، روزی سارقسی را پیش عمر بن الخطاب آوردند، عمر گرفت: چرا سرقت کردی؟ سارق گفت: قضا و قدر خداوند

چنین اقتضا می‌کرد. عموماً سبب تازیانه به اوزده سپس حد سرقت را جاری کرد و گفت: حد برای سرقت وسی تازیانه برای افترا به خداوند.  
 (مطلب چهارم) صحیح است که انسان درزندگی خود، آنچه را که می‌خواهد چنین نیست که همه آنها را انجام دهد، و به عبارت ادبی:

ببرد کشتی آنجا که خواهد خدای  
 و گر جامه بر تن درد ناخدای

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ  
 تَعْجِرِي الْرِيَّاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ

به نظر ما در مسئله انسانها، این نکته با اهمیت ترین نکاتی است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد، هیچ گونه جای تردید نیست که خواسته‌های انسانی در امتداد زندگی همیشه بر آورده نمی‌شود. انسان مقاصدی را تعقیب می‌کند و در مقدمات و وسایل آنها غایت کوشش را به جا می‌آورد. ولی نه تنها به آن مقاصد نمی‌رسد، بلکه گاهی مانند تشنه‌ای است که برای رفع عطش، به رودخانه‌ای رومی آورد و در همانجا غرق می‌شود و همان وسایل و مقدمات باعث دوری او از مقصد می‌باشد، و به عبارت ادبی، به قول مولانا:

از قضا اسکنجبین صفرا فرود  
 روغن بادام خشکی می نمود

آیا در این حوادث، قضا و دست خداوندی در کار نیست؟ آیا انسان در این حوادث بی اختیار نیست؟

می‌گوییم مقدمه اول صحیح است، زیرا محسوس است که عوامل مجهول خارجی، آنچنان با خواسته‌های ما به مبارزه برمی‌خیزند و آنها را خنثی می‌کنند که حتی احتمال آنها را نیز در ذهن خود نمی‌یافتیم.

این گونه تضاد با خواسته‌ها، حتی به انسان در حال انفراد هم منحصر نیست، بلکه جوامع بشریت هر مقدار هم دقیق‌ترین سیستم را دارا بوده باشند، به این تضاد مبتلا هستند. و همین قضیه باعث شده است که بعضی از متفکرین بگویند: يك عامل مجهول تمام حوادث جزئی و کلی جهان و انسان را رهبری می‌کند، مانند اوزوالد اسپنگلر و غیره.

پس در این مسئله بایستی دو عامل مهم را در نظر گرفت:

الف) این که در تمام دستگاه طبیعت علتی بی معلول و معلولی بی علت نمی‌باشد. (نهایت این است که شرط هم سنخ بودن علت و معلول در همه شئون زیربنایی و روبنایی طبیعت ضرورت ندارد.)

ب) محدود بودن وسایل ادراک انسانی است درباره هر دو قلمرو انسان و جهان حقیقتاً و بدون مبالغه مقدار شناسایی ما بی اندازه محدود است، بلکه معلومات ما در باره وجود خود، که نزدیکترین اشیاء به ماست متأسفانه خیلی نارساست، این حقیقتی است که چه امروز و چه دیروز تمام متفکرین عالی مقام شرقی و غربی به آن اعتراف دارند. با در نظر گرفتن این دو عامل منطقی، روشن است که خواسته‌ها و تمایلات ما آنچنان که انتظار داریم عملی نخواهند گشت، ولی هیچ کدام و نه مجموع این دو عامل، کوچکترین دلیل بر مجبور بودن انسان نخواهند بود، زیرا پس از آن که ما با ادله قطعی ثابت کردیم که انسان از نیروی اختیار بهره‌مند می‌باشد این اختیار را با محدود بودن شعاع کارهای اختیاری انسانها نمی‌توان نادیده گرفت.

و به عبارت روشن‌تر، دلیلهایی که برای اثبات اختیار مطرح کردیم مستلزم اثبات نامحدود بودن اختیار نیست، ما می‌دانیم که اختیار انسان در مقابل سایر عوامل برونی و درونی محدود است ولی اختیاری وجود دارد و در عین حال محدود است.

فرض کنیم عده‌ای تیرانداز، از نقاط مختلف هدفی را مشخص نموده و می‌خواهند با تیر آن هدف را بزنند و چنین فرض کنیم که آن تیراندازان همدیگر را نمی‌بینند. آنان تیراندازان خوبی هستند، و هدف برای همه آنان قابل اندازه‌گیری

می‌باشد، وسایل تیراندازی را هم کاملاً در اختیار دارند. این عده شروع به تیراندازی می‌کنند. با ملاحظهٔ جمیع عوامل و پدیده‌های مربوط، بایستی تیرها به هدف اصابت کند، ولی چون آن تیراندازان یکدیگر را نمی‌بینند، تیری از یک طرف به سوی هدف رها می‌گردد، از طرف مقابل تیر دیگری به همان هدف متوجه می‌شود، این دو تیر در وسط راه، با یکدیگر تصادم نموده از وصول خود به هدف جلوگیری می‌کنند. در این مثال از آن جهت که تیر به هدف نرسیده است کوچکترین مخالفتی با قانون علت و معلول وجود ندارد، زیرا کوچکترین تخلفی از قوانین تیراندازی رخ نداده است، هدف جای خود را عوض نکرده است، فقط چیزی که هست این است که این دو تیرانداز، عامل تصادم دو تیر را با یکدیگر محاسبه نکرده‌اند، یعنی آنها احتمال نداده‌اند که ممکن است تصادمی برای آن دو تیر پیش بیاید یا ممکن است یقین کرده باشند که اصلاً مانعی در کار نیست. ملاحظه می‌شود که در این مثال، هیچ‌گونه خلاف قوانین طبیعی و انسانی صورت نگرفته است، حوادث جاریه در انسانها و طبیعت، گاهی به شکل مزبور درمی‌آیند، مردم سطحی آن را شانس و بخت و اتفاق می‌نامند، در صورتی که کوچکترین اتفاق، به معنای تصادف در هیچ یک از حوادث انسانی و طبیعی وجود ندارد. بارش ابر بر دره و اترلودرژوئن سالی که ناپلئون به اترلولشکر کشی می‌کرد، بطوری که آن دره را به دریای گل مبدل ساخت کوچکترین خلافی نسبت به قوانین طبیعت انجام نداده است، زیرا ابری که دارای بارش است با مساعدت هوا خواهد بارید، اگر زمین خاک نرم باشد، آن را به گل مبدل خواهد ساخت و اگر اشیاء سنگین از روی آن گلها عبور کنند، در آن فرو خواهند رفت، مسی خواهد سرباز و اسبهای ناپلئون باشد، یا قلوه سنگی که ازدامنه کوهی به آنجا بلغد. همچنین زود رسیدن سرمای روسیه که ناپلئون را باحالت شکسته به مراجعت مجبور ساخت، هیچ‌گونه مخالف قانون طبیعت نبود بلکه آنچه واقعیت دارد این است که به جهت محدود بودن افکار انسانی، عوامل زیادی در صفحهٔ محاسبهٔ انسان نمودار نمی‌گردند و در نتیجه تمام خواسته‌ها و اراده‌های او را نقش بر آب می‌کنند.

و اگر مامعناى قضا و قدر و سرنوشت را، انسان در نظر بگیریم، که خداوند بزرگ، در دستگاه پهناور هستی، میلیاردها عوامل و پدیده‌ها را به جریان انداخته است، و این عوامل و پدیده‌ها گاهی برای انسان روشن و گاه دیگر، تحت محاسبه قرار نمی‌گیرند، مفهوم صحیحی را برای قضا و قدر و سرنوشت پیدا کرده‌ایم. این گونه تفسیر، درباره قضا و قدر، نه تنها انسان را در کارهای خود، مجبور نمی‌کند، بلکه او را وادار می‌کند در راه افزایش معلومات خود بکوشد، تا بتواند هر چه بیشتر آنها را تحت محاسبه در آورده، در زندگانی خود، باموقفیت بیشتری روبرو گردد، و هر مقدار که ناتوان و عاجز باشد، در همان مقدار مجبور بوده و کوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت: «لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>۱</sup>

از تمام ملاحظات این مبحث روشن شد که مسئله قضا و قدر، آزادی انسان را در کارهای اختیاری سلب نمی‌کند، و انسان را نه تنها از تلاش در رسیدن به زندگی صحیح جلوگیری نمی‌کند، بلکه می‌تواند عامل خوبی برای تشدید فعالیت‌های انسانی باشد، و کسانی که از اصول و مدارک اسلامی اطلاع دارند، می‌دانند که اسلام بسا این که قضا و قدر را قبول می‌کند، در عین حال غایت کوشش را برای تنظیم زندگی مادی و معنوی دستور می‌دهد.

اما قدر، که بامشقات مختلف استعمال می‌گردد، عبارت است از جنبه سیستماتیک بودن جهان هستی، و در حقیقت نسبت قضا به قدر نسبت کار است به نتیجه، فعل خداوند، قضا و شکل جریان دستگاه هستی قدر می‌باشد. زیرا قضا چنان که گفتیم، حقیقت خالقیت خداوند است. یعنی قضای خداوندی اشاره به این است که خداوند آفریننده دستگاه منظم و سیستماتیک جهان هستی است، و قدر نتیجه خالقیت او است که در روی تمام موجودات هستی نقش بسته است و این است معنای آیه شریفه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»<sup>۲</sup>

در قرآن مجید در ۱۲ مورد، کلمه قدر بطور دقیق و بدون کوچکترین تأویل، به

۱ البقره، آیه ۲۸۶.

۲ الرعد، آیه ۸.



همان معنای ریاضی بودن و هماهنگی بودن جهان هستی می باشد مانند: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»<sup>۱</sup> (ما همه چیز را باندازه‌ای معین آفریدیم)  
 «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا»<sup>۲</sup>

(و برای خدادر ملك شریکی نیست و خداوند همه چیز را آفرید و آنرا با اندازه‌ای معین قرار داد) و هیچ يك از این آیات کوچکترین دلالتی بر این ندارد که کارهای اختیاری انسانها ناشی از اختیار نبوده، بلکه ناشی از قدر می باشد. يك آیه در سوره الاحزاب بدین قرار است:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ تَدْرَأْمَقْدُورًا»<sup>۳</sup> مورد این آیه زینب دختر جحش است، که زن زید بن حارثه بوده است. پس از آن که زید، بارضایت خود زینب را طلاق داد و پیغمبر اکرم زینب را به ازدواج در آورد، خداوند - پس از بیان این داستان - می فرماید این قضیه مطابق سنت گذشتگان و قضا و قدر خداوندی است، نه این که این قضیه مطابق قضا و قدر بایستی به طور اجبار انجام بگیرد، زیرا چنان که در تفسیر قضا گفتیم، دخول کارهای ارادی بدون این که با اجبار خداوند باشد، در دستگاه سیستماتیک هستی، منافاتی با هماهنگی جهان ندارد. از پیغمبر اکرم (ص) پرسیدند: آیا حوادث جهان هستی تثبیت شده است؟ فرمود: «ما میان تثبیت شده و تثبیت نشده قرار گرفته ایم»<sup>۴</sup> همین مضمون را از کنفوسیوس چنین نقل می کنند:

«مرد شریف و آزاده همواره آرام و بردبار است، زیرا احکام خلقت و ضرورت حادثات جهان را می شناسد، ولی مرد عامی در همه کارها، تنها بازی طالع و اتفاق را می بیند، و از این روی بسته گرفتار دلتنگی و خشم و آشفتگی است.»<sup>۵</sup>  
 از آن طرف در همین مدرک می گوید:

۱. قمر، آیه ۴۹.

۲. فرقان، آیه ۲.

۳. احزاب، آیه ۳۸.

۴. جبر و اختیار، خواجه نصیر طوسی، ص ۲۸.

۵. منتخب از مکالمات کنفوسیوس.

«کسی که اراده آسمان را نمی‌شناسد او آزاده نیست. کسی که آداب و رسوم زندگی را نمی‌شناسد، نمی‌تواند پایهٔ محکمی برای زندگی داشته باشد.»

اگر مقصود کنفوسیوس، از عبارت اولی، جبر خالص بود، نمی‌توانست عبارت دومی را بگوید، زیرا شناخت آداب و رسوم زندگی، برای پایه ریزی زندگانی که کار خود انسان است، با جبر سازگار نیست.

البته عقیده به قضای الهی یا ارادهٔ آسمانی، برای ما در مقابل ناملایمات و فشارهای زندگی در آن موارد که نتیجهٔ حرکات اختیاری ما نمی‌باشد، منطقی‌ترین وسیلهٔ آرامش هم خواهد بود.

آناتول فرانس می‌گوید:

«قدرت و نیکوکاری ادیان است که به آدمی علت وجود و عواقب کار را تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقاید فلسفهٔ الهی را طرد نماییم، چنان که تقریباً ما همه در این عصر علم و آزادی فکر، چنین می‌کنیم، وسیلهٔ دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به دنیا آمده‌ایم؟ و به چه کار بدین جهان قدم گذاشته‌ایم؟ راز سر نوشت، ما جملگی را در اسرار نیر و مند خود احاطه کرده است، و واقعاً باید به هیچ چیز نیندیشیم تا ابهام غم‌انگیز زندگی را احساس نکنیم و در جهالت مطلق، از علت وجودی ماست که ریشهٔ غم و اندوه ما وجود دارد. آلام جسمی و روحی شکنجه‌های روح و احساسات، سعادت و خوشبختی سفلیگان، نکبت و ادبار در دستگاران همهٔ اینها باز قابل تحمل می‌شد، چنانچه به فلسفهٔ آنها پی می‌بردیم و به يك مشیت الهی معتقد بودیم، شخص مؤمن از شکنجه‌ها و عذابهای روحی خود لذت می‌برد... حتی گناهان و خطاهایی که از او سر می‌زند از وی سلب امید نمی‌کنند، اما در دنیایی که هر گونه شعلهٔ ایمان خاموش شده درد و مرض حتی معنای خود را از دست داده و دیگر بجز شوخیهای زشت و مسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود.»

اگر به نظر شما چنین برسد، که این کلمات از گفتهٔ گذشتگان است و باید دید:

امروزها که بانیان تمدن هستند چه می‌گویند؟ باید در نظر گرفت که مسئلهٔ گذشته را

که آناتول فرانس دربارهٔ علت و حکمت زندگی نموده و می گوید: اگر ما به یک ارادهٔ الهی معتقد نباشیم زندگی چیزی غیر از مسخره نیست، از قدیم ترین دورانها در دسترس ما قرار می گیرد. ناصر خسرو پیش از این گفته است:

روزگار و چرخ و انجم سر بر سر بازیستی  
گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

در همین روزهای فعلی نیز ژان فوراستی اقتصاددان برجستهٔ قرن بیستم می گوید: «این ترقی و پیشرفت در عین حال سرگشتگی بشر را نیز افزایش داده است، همان طور که میزان خودکشی در کشورهایی مانند سوئد هر روز بیشتر می شود، در حالی که این نسبت در کشورهای توسعه نیافته کمتر است، هر چه ترقی بیشتر می شود این سؤال برای او مطرح می شود: که چرا به دنیا آمده و چرا باید بمیرد؟ منظور از این آمدن و رفتن چیست؟»

و ما می گوئیم: روی تمام مطالعات که دربارهٔ جهان هستی و زندگی انسانی انجام گرفته است، اگر به یک مشیت خدایی قائل باشیم، محال است که سؤال مزبور بطور صحیح جواب داده شود، و یا کاری کنیم که اصل این سؤال به فکر بشر خطور نکند. پس مسئلهٔ قضا و قدر، نه تنها محدودی برای کارهای اختیاری انسانها ایجاد نمی کند، بلکه بزرگترین و با اهمیت ترین سؤال ما را هم جواب می دهد.

خداوندا، ما در این زندگی تاحد توانایی خود در اصلاح حال فردی و اجتماعی خود کوشش خواهیم نمود، و در عین حال محاسبهٔ تورا در روی تمام کارهای جزئی و کلی که انجام می دهیم، تصدیق خواهیم کرد. و از ناملايمات تا آنجا که مربوط به مشیت تو است و از حدود اختیار ما خارج است یأس و ناامیدی به خود راه نخواهیم داد.»<sup>۱</sup>

۱. پایان نقل از کتاب چهره و اختیار (ص ۲۴۹ - ۲۵۸).

حرکت و فناى موجودات و گذشت عمر و محو شدن زيبايبها

(۱) با يار چو آرميده باشى همه عمر  
 لذات جهان چشیده باشى همه عمر  
 هم آخر کار رحلت خواهد بود  
 خوابی باشی که دیده باشی همه عمر

(۲) اکنون که ز خوشدلی بجز نام ماند  
 يك همدم پخته جز می خام نماند  
 دست طرب از ساغر می بساز مگیر  
 امروز که در دست بجز جام نماند

(۳) افسوس که نامهء جوانی طی شد  
 وان تازه بهار زندگانی طی شد  
 حالی که ورا نام جوانی گفتند  
 معلوم نشد که او کی آمد کی شد

(۴) افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد  
 در پای اجل بسی جگرها خون شد  
 کس نامد از آن جهان که پرسم ازوی  
 کاحوال مسافران دنیا چون شد

(۵) يك چند به کودکی به استاد شدیم  
 يك چند به استادی خود شاد شدیم  
 پایان سخن شنو که مارا چه رسید  
 از خاک برآمدیم و بر باد شدیم

(۶) یاران موافق همه از دست شدند  
 در پای اجل یکان یکان پست شدند  
 بودیم بیک شراب در مجلس عمر  
 یک دور ز ما بیشترک مست شدند

(۷) بسر مفرش خاک خفتگان می بینم  
 در زیر زمین نهفتگان می بینم  
 چندانکه به صحرای عدم می نگرم  
 نسا آمدگان و رفتگان می بینم

(۸) دیدم بسه سر عمارتی مردی فرد  
 کاوگل به لگد میزد و خوارش می کرد  
 وان گل به زبان حال با او می گفت  
 ساکن، که چو من بسی لگدخواهی خورد

(۹) برسنگگ زدم دوش سبوی کاشی  
 سرمست بدم چو کردم این اوباشی  
 با من به زبان حال می گفت سبو  
 من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

(۱۰) چون عمر بسر رسد چه بغداد و چه بلخ  
 پیمانہ چو پر شود چه شیرین و چه تلخ  
 خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی  
 از سلخ به غره آید از غره به سلخ

(۱۱) بر کوزه گری پریر کردم گذری  
 از خاک همی نمود هر دم هنری

من دیدم اگر ندید هر بسی بصری  
خاک پدرم در کف هر کوزه گری

(۱۲) در کارگه کوزه گران رفتم دوش  
دیسدم دو هزار کوزه گویا و خموش  
ناگاه یکی کوزه بر آورد خسروش  
کو کوزه گرو کوزه خرو کوزه فروش

(۱۳) مرغی دیدم نشسته در باره طوس  
در پیش نهاده کله کیک اووس  
با کله همی گفت که افسوس افسوس  
کو با انگ جرسها و کجا ناله کوس

(۱۴) هنگام سپیده دم خروس سحری  
دانی که چرا همی کند نوحه گری  
یعنی که نمودند در آینه صبح  
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

(۱۵) وقت سحر است خیز ای مایه ناز  
نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز  
کانها که بجایند نمایند بسی  
و آنها که شدند کس نمی آید با

(۱۶) ساقی گل و سبزه بس طربناک شدست  
در یاب که هفته دگر خاک شدست

می نوش و گلی بچین که تادر نگری  
گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است

(۱۷) چون لاله قدح گیر به نوروز بدست  
با لاله رخی اگر تو را فرصت هست  
می نوش به خرمی که این چرخ کبود  
تاگاه تو را چو خاک گرداند پست

(۱۸) هر که که بنفشه جامه در رنگ زند  
در دامن گل باد صبا چنگ زند  
هشیار کسی بود که با سیمبری  
می نوشد و جام باده بر سنگ زند

(۱۹) برخیز و مخور غم جهان گذران  
خوش باش و دمی به شادمانی گذران  
در طبع جهان اگر وفایی بودی  
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

(۲۰) ای دوست بی تاغم فردا نخوریم  
وین يك دم عمر را غنیمت شمريم  
فردا که از این دیس رکهن در گذریم  
با هفت هزار سالگان سربسريم

(۲۱) تن زن چوبه زیر فلک بسی باکی  
می نوش چو در جهان آفت ناکی  
چون اول و آخرت بجز خاکی نیست  
انگار که بر خاک نه ای در خاکی

(۲۲) هریکچندی یکی برآید که منم  
 با نعمت و با سیم و زرآید که منم  
 چون کسارک او نظام گیرد روزی  
 ناگه اجل از کمین در آید که منم

(۲۳) برگیر پیاله و سبوی دلجوی  
 تا بخرامیم گرد باغ و لب جوی  
 بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی  
 صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

(۲۴) از کوزه گری کوزه خریدم باری  
 آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری  
 شاهی بودم که تاج زرینم بود  
 اکنون شده‌ام کوزه هر خماری

(۲۵) این کوزه که آبخواره‌مز دوریست  
 از دیده شاه‌یست و دل دستوریست  
 هر کاسه می که در کف مخموریست  
 از عارض مستی و لب مستوریست

(۲۶) چون ابر به نوروز رخ لاله بشست  
 برخیز و به جام باده کن عزم درست  
 کاین سبزه که امروز تماشا گه ماست  
 فردا همه از خاک تو برخواهد رست

(۲۷) آنها که شدند کهنه و آنها که نوند  
 هر کس به مراد خویش يك يك بروند



این کهنه جهان به کس نماند باقی  
رفتند و رویم، و دیگر آیند و روند

(۲۸) در خواب بدم مرا خردمندی گفت  
کز خواب کسی را گل شادی نشکفت  
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت  
می خور که به زیر خاک می باید خفت

(۲۹) در هر دشتی که لاله زاری بوده است  
از سرخی خون شهر یاری بوده است  
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید  
خالست که بر رخ نگاری بوده است

(۳۰) ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود  
نی نام زما و نی نشان خواهد بود  
زین پیش نبودیم و نبدهیچ خلل  
زین پس چو نباشیم همان خواهد بود

(۳۱) با سرو قدی تازه تر از خرمن گل  
از دست منه جام و دامن گل  
زان پیش که ناگه شود از باد اجل  
پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

(۳۲) این کهنه را بطرا که عالم نام است  
آرامگه ابلق صبح و شام است

بزمی است که و اما زنده صد جمشید است

گوریست که خوابگاه صد بهرام است

(۳۳) آن قصر که بهرام در او جای گرفت

آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت

بهرام که گور می گرفتنی همه عمر

دیسدی که چگونه گور بهرام گرفت

(۳۴) آن قصر که با چرخ همی زد پهلو

برد رگه او شهان نهادندی رو

دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای

بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

(۳۵) هر ذره که بر روی زمینی بوده است

خورشید رخی زهره جبینی بوده است

گرد از رخ نازنین به آزر م فشان

کان هم رخ خوب نازنینی بوده است

(۳۶) ای پیر خردمند پنگه تر بر خیز

وان كودك خاك بيز را بنگرتيز

پندش ده و گو که نرم نرمک می بیز

مغز سرکیقباد و چشم پرویز

(۳۷) بنگر ز صبا دامن گل چاک شده

بلبل ز جمال گل طربناک شده

در سایه گل نشین که بسیار این گل

از خاک برآمده است و در خاک شده

- (۳۸) هر سبزه که بر کنار جوی رسته است  
گویی ز لب فرشته خویی رسته است  
پا بر سر هر سبزه بخواری ننهی  
کان سبزه ز خاک لاله روی رسته است
- (۳۹) بردار پیاله و سبو ای دلجو  
برگرد به گرد سبزه زار و لب جو  
کاین چرخ بسی قد بتان مهر و  
صدبار پیاله کرد و صد بار سبو
- (۴۰) هان کوزه گرا بپای اگر هشیاری  
تا چند کنی بر گل مردم خواری  
انگشت فریدون و کف کیخسرو  
برچرخ نهاده ام چه می پنداری
- (۴۱) در کارگه کوزه گری کردم رای  
بر پایه چرخ دیدم استاد بپای  
می کرد دلیر کوزه را دسته و سر  
از کله پادشاه و از دست گدای
- (۴۲) این کوزه چون عاشق زاری بوده است  
در بند سر زلف نگاری بوده است  
این دسته که بر گردن او می بینی  
دستی است که بر گردن یاری بوده است
- (۴۳) شادی بطلب که حاصل عمر می است  
هر ذره ز خاک کیقبادی و جمی است

احوال جهان واصل این عمر که هست

خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

(۴۴) پیش از من و تولیل و نهاری بوده است

در هر قرنی بزرگواری بوده است

هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین

آن مردمک چشم نگاری بوده است

(۴۵) رفتم که در این منزل بیداد بدن

در دست نخواهد بجز از باد بدن

آن را باید به مرگ من شاد بدن

کز دست اجل تواند آزاد بدن

(۴۶) از من رمقی به سعی ساقی مانده است

وز صحبت خلاق بیوفایی<sup>۱</sup> مانده است

از باده دوشین قدحی پیش نماند

از عمر ندانم که چه باقی مانده است

(۴۷) این قافله عمر عجب می گذرد

دریاب دمی که با طرب می گذرد

ساقی غم فردای حریفان چه خوری

پیش آر پیاله را که شب می گذرد

(۴۸) هنگام صبح ای صنم فرخ پی

بر ساز ترانه ای و پیش آور می

۱. قافیۀ این رباعی که «ساقی» و «باقی» است ایجاب می کند که در اصل بجای «بی وفایی»، احتمالاً «بی وفاق» بوده باشد.

کافکند به خاک صد هزاران جم و کی  
 این آمدن تیر مه و رفتن دی  
 (۴۹) از جمله رفتگان این راه دراز  
 باز آمده‌ای کو که خبر پرسم باز  
 زینهار در این دوراهه آرز و نیاز  
 چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

(۵۰) خاکی که به زیر پای هرنادانی است  
 کف صنی و چهره جانانی است  
 هرخشت که برکنگره ایوانی است  
 انگشت وزیر یا سر سلطانی است

## بررسی و نقد گروه دوازدهم از رباعیات

در این گروه از رباعیات که می‌توان گفت: بیش از هر یک از گروه‌های دیگر است، پایان یافتن زیباییها و طراوتها و انقراض دوران جوانی و از بین رفتن عوامل لذت و هجران ابدی یاران دمساز و همدم موافق و تبدیل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای زندگی فرسا و از بین برنده گلها و ریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمر همه انسانها و رهسپار شدن همه آنان کاروان در کاروان به زیر خاک مطرح گشته است. این گروه از رباعیات به مردم توصیه می‌کند که در ذرات خاک امروز و گل‌های کوزه‌گران و در خود کوزه‌ها و پیاله‌ها دقت کنید، خواهید دید: همه آنها چهره‌های زیبای زیباییان و دل‌های خوب رویان دلارام و دست‌وپاهای لطیف مه‌پیکرانی بوده‌اند که پیش از من و شما چند صباحی قدم بر روی این خاک‌دان گذاشته و گذشته‌اند. که می‌داند، شاید یکی از دو دسته کوزه‌ای که امروز وسیله آب خوردن تست، خاک چشمان و لبان و بینی کثو پاتر آن زیبای زیباییان قرون و اعصار است که روزی آنتوان سردار رومی در سردوراهی سیطره و سروری بر همه دنیا و وصال او قرار گرفت، و وصال او را برگزید، و دسته دیگرش ذرات خاک شده سم اسبی از خیل سواران اسکندریا دارا است.

در این رباعیات انواعی از نمودهای قابل مشاهده که فناپذیری و زوال همه چیز

را در این دنیا اثبات می‌کند، در قالب بسیار زیبای شعری و مخصوصاً با برخورداری از مثالها و شواهد محسوس بیان گشته است. به عنوان مثال رباعی زیر را می‌بینیم که گوینده یا گویندگان با بهره‌برداری از مثالهای چشمگیر، توانسته‌اند پایان یافتن همه زیبایی و قدرتها و پدیده‌های چشمگیر را مجسم نمایند:

این کهنه رباط را که عالم نام است  
آرامگه ابلق صبح و شام است  
بزمی است که و امانده صد جمشید است  
گوریست که خوابگاه صد بهرام است

آن قصر که بهرام در او جای گرفت  
روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت  
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر  
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز  
وان كودك خاك بیز را بنگرتیز  
پندش ده و گسو که نرم نرمك می‌بیز  
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

این پدیده شگفت‌انگیز حرکت را که همه چیز را در مجرای تحول و دگرگونی قرار داده و به قول هراکلیتوس «نمی‌گذارد هیچ انسانی دوبار به يك رودخانه وارد بشود» و به قول جلال‌الدین محمد مولوی:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما  
بی خیراز نو شدن انسدر بقا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد  
 مستمری می‌نماید در جسد  
 شاخ آتش را بجنبانی بساز  
 در نظر آتش نماید بس دراز  
 این درازی مدت از تیزی صنع  
 می‌نماید سرعت انگیزی صنع

همه انسانها می‌بینند و آن را درک می‌کنند و می‌دانند که همه لحظات و حیات آنان با تغییرات گوناگون که از پشت سرهم از راه می‌رسند، حتی يك آن ثبات و یکسانی ندارند. شاید با کمال جرئت بتوان گفت: بدان جهت که موضوع تغییر و تحول و دگرگونی، عام و شامل حیات همه انسانها در دنیایی است که آن‌هم در مجرای دائمی حرکت و تحول است، در همه معارف و ادبیات دنیا چه شرقی و چه غربی و چه دیر و زوجه امروزه مطرح بوده و مخصوصاً در همه فرهنگهای ادبی تاریخ درباره این موضوع، مطالبی جالب وارد شده است. خلاصه، قرار دادن قابلیت درک این پدیده بسیار عمومی را در انحصار عده‌ای معدود از شعراء و دانشمندان يك قوم، یا اختصاص دادن توجه به حرکت و تحول و نتایج و علل آن به زمانی خاص، یا در نتیجه هدفگیری معینی است و یا ناشی از بی‌اطلاعی اسف‌انگیز از احساسات و اندیشه‌ها و معارف بشری می‌باشد. بلی، می‌توان گفت: گاهی بعضی از ادباء و شعراء در بیان نمایی از حقیقت این پدیده و عوامل و نتایج انسانها، مشتاقانه‌تر از عموم مردم عمل می‌کنند و مطالب لطیف‌تری را ابراز می‌دارند. از آن جمله قصیده‌ای است از ابوالعلاء معری در رثای يك فقیه حنفی که فنا و زوال موجودات و انسانها را به گونه‌ای مؤثر بیان نموده است:

(۱) غَيْرُ مُجِدِّ فِي مِلَّتِي وَأَعْتِقَادِي  
 (۲) وَشِبْهُ صَوْتِ النَّعِيِّ إِذَا قِي  
 (۳) أَبْكْتَ بِلَكُمْ أَلْحَمَامَةُ أُمُّ غَنْتْ  
 نَوْحُ بَسَاكُ وَلَا تَرْتَسُّمُ شَادِ  
 مَسَّ بِصَوْتِ الْبَشِيرِ فِي كُسَلِ نَادِ  
 عَلَسِي فَرَعُ غُضْنِهَا أَلْمِيَادِ



فَأَيُّنَ الْقُبُورِ مِنْ عَهْدِ عَادٍ  
 - مِ الْأَرْضِ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَجْسَادِ  
 هَوَانُ الْأَبَاءِ وَالْأَجْدَادِ  
 لَا أَخْتِيَالًا عَلَى رُفَاتِ الْعِبَادِ  
 صَاحِبٍ مِنْ تَرَاحِمِ الْأَصْدَادِ  
 فِي طَوِيلِ الْأَزْمَانِ وَالْأَبَادِ  
 مِنْ قَبِيلِ وَ آتَسَا مِنْ بِلَادِ  
 وَأَنَارًا لِمُذَلِّجٍ فِي سَوَادِ  
 جَبَّ إِلَيْنِ طَالِبٍ فِي أَرْدِيَادِ  
 سَلِ حَتَّى تُعَدِّفِي الْأَفْوَادِ  
 مُطْفِئِ وَإِنْ عَلَتْ فِي آتِقَادِ  
 مِنْ لِقَاءِ الرَّدَى عَلَى مِعَادِ  
 فُ سُرُورٍ فِي سَاعَةِ الْمِعَادِ  
 - سِ فِيهَا وَالْعَيْشُ مِثْلُ السَّهَادِ  
 يَكُونُ مَصِيرُهُ لِلْفَسَادِ  
 حَيَوَانٌ مُسْتَحَدَثٌ مِنْ جَمَادِ  
 سِ فِدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَ هَادِ  
 أُمَّةٌ يَحْسُبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ  
 لِإِلَى دَارِ شِقْوَةٍ أَوْرَشَادِ

۴) صَاحِ هَذِي قُبُورًا تَمَلُّ الرَّحْبِ  
 ۵) خَفِيفِ الْوَطَأِ مَا أَطُنُّ أَدِ  
 ۶) وَقِيحِ بِنَاوِ إِنْ قَدِمَ الْعَهْدُ  
 ۷) سِرِّينَ اسْطَعْتِ الْهَوَاءِ رُوَيْدًا  
 ۸) رَبِّ لِحَدِيقِ صَارَ لِحَدًّا مِرَارًا  
 ۹) وَ دَفِينِ عَلَى بَقَايَا دَفِينِ  
 ۱۰) وَسَلِ الْفَرَقْدَيْنِ عَمَّنْ أَحْسَا  
 ۱۱) كَمْ أَقَامَا عَلَى زَوَالِ نَهَارِ  
 ۱۲) تَعَبَ كُلُّهَا الْحَيَاةُ وَ مَا أَعَا -  
 ۱۳) وَالْتَرِيَارِيهِنَّ بِأَفْتِرَاقِ الشَّمَةِ  
 ۱۴) وَلِيْنَارِ الْمِرْيَخِ مِنْ حَدَنَانِ الدَّهْرِ  
 ۱۵) زُحَلُ أَشْرَفُ الْكُوكِبِ دَارًا  
 ۱۶) إِنْ حُزْنَا فِي سَاعَةِ الْمَوْتِ أَضْعَا  
 ۱۷) ضَجَعُهُ الْمَوْتِ رَفَدَهُ تَشْرِيحُ النَّفْسِ  
 ۱۸) وَاللَّيْبُ اللَّيْبُ مَنْ لَيْسَ يَغْتَرُّ  
 ۱۹) الَّذِي حَارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيهِ  
 ۲۰) بَانَ أَمْرُ الْإِلَهِ وَ اخْتَلَفَ النَّاسُ  
 ۲۱) خُلِقَ النَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ  
 ۲۲) إِنَّمَا يُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَا

- ۱) (ازدید مکتب و اعتقاد من نوحه و شیون انسان گریان و ترانه بلبل بیهوده - و در برابر فنا و زوال دنیا - یکسان است.)  
 ۲) (اگر درست مقایسه و بررسی شود، صدای کسی که خبر مرگ آورده یا مرده ای مسرت بخش - در هر مجلس و مجمعی که باشد - شبیه یکدیگرند.)  
 ۳) (و مساوی است این که کبوتری بر شاخه ای مایل از درخت گریسته باشد یا

(۴) ای دوست عزیز من، این گورهای دوزان ما است که پهنه زمین را پر کرده است، کو آن گورها که ازدوران عادی وجود آمده‌اند.)

(۵) قدمی که بر میداری آهسته بردار، من روی زمین را نمی بینم مگر متشکل - به وجود آمده - از همین بدنها.)

(۶) برای ما قبیح است قدم با اهانت روی خاکهای پوسیده پسران واجداد گذاشتن، اگر چه زمان میان ما و آنان بسیار دور است.)

(۷) اگر بتوانی به آرامی نه از روی کبر در هوا حرکت کن نه بر خاکهای پوسیده بندگان.)

(۸) چه بسا يك قبر که بارها قبر شده و از تراحم اشخاص متضاد که به درون آن فرود آمده‌اند، خندان است.)

(۹) چه بسا دفن شده روی بقایای دفن شده‌ای در طول زمانهای بسیار ممتد انباشته می شود.)

(۱۰) از ستاره فرقدان - دو برادر - پیرس که چه قبایلی از انسان را دیدند که از این خاکدان گذشتند و آبادیها که روبه‌ویرانی نهادند.)

(۱۱) از همین فرقدان پیرس که چه در پایان روزها را دیده‌اند و چه در فرو - روندگان در تاریکی را مشاهده کرده‌اند.)

(۱۲) حیات سرتاسر خستگی است و من تعجب نمی کنم مگر از کسی که افزایش این زندگی را می جوید.)

(۱۳) ستاره خوشه‌وار ثریا که مجمعی از ستارگان دريك جا است در گرو پراکندگی است تا در جمله آحاد پراکنده شمرده شود.)

(۱۴) برای آتش مریخ که گویی منطقه خود را شعله‌ور ساخته است خاموش کننده‌های از حوادث روزگارد را انتظار نشسته است اگر چه درخشش و شعله‌هایش خیلی مرتفع باشد.)

(۱۵) زحل آن ستاره بالانشین که بهترین محل ستارگان را برای خود اختصاص

- داده است، موقع فرارسیدن وعده گاهش به دیدار مرگ روانه خواهد گشت.)
- (۱۶) (اندوهی هرساعت مرگ چند برابرشادی ساعت ولادت آدمی است.)
- (۱۷) (رویایی که مرگ آدمی را در آن فرومی برد، خوابی است که در آن می-آرامد و زندگی مانند شب بیداری با زحمت است.)
- (۱۸) (عاقل به تمام معنی کسی است که فریب این موجودیت را که سر نوشت نهایی اش فساد و فنا است نخورد.)
- (۱۹) (آنچه موجب تحیر انسانها است، حیاتی است که از مواد جامد به وجود بیاید - بروز نماید -.)
- (۲۰) (امر خداوندی آشکار است، این مردمند که بایکدیگر اختلاف می ورزند، گروهی به گمراهی دعوت می کنند و گروهی دیگر انسانها را هدایت می نمایند.)
- (۲۱) (مردم برای ابدیت آفریده شده اند، گمراه گشته است امتی که گمان می برد مردم رو به فنا و نابودی می روند.)
- (۲۲) (جز این نیست که مردم از این جایگاه اعمال منتقل می شود به سرای آخرت که برای اشقیاء جایگاه مشقت و عذاب است و برای سعداء و کمال یافتگان جایگاه لذت و دیدار خداوندی.)
- قصیده معروف خاقانی شیروانی که درباره ایوان کسری در مدائن که بسا این مطلع شروع می شود:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان

ایوان مدائن را آینه عبرت دان

و از قصائد جاودانی در ادبیات فارسی به شمار می آید، از نظر فصاحت و بلاغت واقعاً در حد اعلا است. و مردم خود باخته به ایسن دنیا و امتیازات گذران آن را بسا زیباترین مضامین بیدار می سازد و گذشت روزگار آنوفنای هر موجودی را که در شکل

زیبا و نظم‌شگفت‌انگیز موجودیت خود، وارد صحنهٔ این خاکدان می‌شود و در مجرای دگرگونی‌های متنوع روبه‌زوال می‌رود به‌بهترین نظم و عالی‌ترین تشبیهات مجسم می‌سازد.

و بطور کلی شعرای اسلامی چه عرب و غیرعرب، دربارهٔ این حرکت و تحول و بروز و زوال، عالی‌ترین مضامین را بیان کرده‌اند. در رباعی زیر که گویندهٔ آن را نمی‌دانم، محصول حرکت روبه فنا را به قدری جالب بیان کرده است که گمان نمی‌رود در این موضوع بتوان بهتر از این مضمون را ساخت.

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب  
نه بر سر آب، بلکه بر روی سراب  
آن هم چه سرابی که ببینند به خواب  
آن خواب چه خواب، خواب بدمست خراب

از آن شعرای بسیار مشهور که در سرعت زوال حیات آدمی، مطالب بسیار لطیفی گفته‌است، ابو اسحاق اسماعیل بن قاسم بن سوید بن کیسان، معروف به ابو العتاهیه است که در دیوانش مطالب گوناگونی در موضوع مزبور دیده می‌شود.  
ما به بعضی از عناوین اشعارش در اینجا اشاره می‌کنیم:

به دنیا عاشق مباش؛ زندگی نفسهای معدودی است؛ دنیا رو به خرابی است؛  
دنیا فریبنده است؛ مردم از خاک و آب ساخته شده‌اند؛ دنیای تیره؛ نه مردگانیم در این  
دنیا نه زندگان؛ زیباییها (نیکیهای) دنیا سرابی است؛ فانی نزدیک؛ سلام بر قبرها؛  
مرگ در کمین نفوس؛ سختیهای مرگ؛ بزایید برای مردن و بسازید برای ویران شدن؛  
ای کاش يك روز جوانی برمی‌گشت؛ قبرهای بی‌صدا؛ پیری که خبر آورندهٔ فنا است؛  
ما مشغولیم و روزگارمان می‌گذرد؛ دنیا مانند سایه‌ای برگشته است؛ دگرگونیها و  
مصائب روزگار؛ از خاک به سوی خاک؛ زمان را مورد سرزنش قرار داده؛ زیر و رو شدن  
روزگار؛ درینا بر برگ جوانی؛ ای فریب خورده هر کس که زندگی کند پیر می‌شود و

کسی که پیرشد روبه مرگ است؛ چه نزدیک است زندگی به مرگ؛ منظره گورستانها؛ گویی اصلاً وجود نداشته‌ای؛ همه روبه فنا؛ لذا باطله؛ رویدادهای روزگار؛ دنیا خبرفنا می‌دهد؛ دنیا غولی است رنگارنگ؛ دنیا رسواکننده است؛ گریز از مرگ امکان پذیر نیست؛ مناجات مردگان باتو؛ قبرهای پند دهنده؛ انسان مانند لباسی است کهنه؛ ای ساکن دنیا؛ تو در میان قبرها؛ ای فریب خورده دنیا؛ ای بینوا، بر خود گریه کن؛ مرگهای جهنده؛ همه ما نابود می‌شویم؛ مردم همه در قبرها مساویند؛ یأس و نومیدی از دنیا؛ بزودی از یادها فراموش خواهیم شد؛ تیر حوادث؛ اقوام و ملل پیش از ما کجا رفتند؟ کم و زیاد دنیا یکی است؛ هر جمعی روبه پراکندگی است.

#### حرکت و تحول از دو دیدگاه ابتدایی مخالف یکدیگر

آیا حرکت و تحول و دیگر گونیهای دنیا گریه آور است؟ یعنی چون پدیده مزبور همه خواسته‌های آدمیان را تدریجاً از بین می‌برد، قوه را به ضعف، شادابی و طراوت را به پژمردگی و تباهی، زیبایی را به زشتی، جوانی را به پیری، هیجان و جنبش را به رکود و خمود، جمعیتها را به پراکندگی مبدل می‌سازد، پس این پدیده يك امر شوم و نحس و ناگوار است؟ در نتیجه باید یا دم را غنیمت شمرد و از لذایذ حداکثر بهره برداری را نمود، یا با آرامش و تحمل این زندگانی راسپری کرد؟ در برابر این پرسش دو گروه پاسخ می‌دهند: گروه یکم) امثال گوینده یا گویندگان این رباعیاتند که ما مشغول تحلیل و بررسی و نقد آنها می‌باشیم. گروه دوم) امثال نظامی گنجوی، مولوی، خاقانی شیروانی، سعدی، ابوالحسن تهامی و ابوالعناهیة ... می‌باشند. بحث حرکت از دیدگاه عالی را از ص ۳۲۳، ص ۳۴۱ در همین کتاب مطالعه فرمایید.

گروه یکم می‌گویند: حال که گردش روزگار و تحول و دیگر گونیها همه چیز را از دست ما خواهد گرفت، پس چه بهتر که دم را غنیمت بشماریم و از لذایذ در حداکثر برخوردار شویم و خود را تخدیر کنیم!

توجه - بررسی گروه ۱۳ و ۱۴ از رباعیات مربوط به مباحث بررسی و نقد گروه ۱۲ از رباعیات است. و دنباله بررسی رباعیات گروه دوازدهم، در فصل مربوط به بررسی رباعیات گروه چهاردهم خواهد آمد.

حال که دیگر گونیهها همه چیز را از ما خواهند گرفت،  
پس خود را تهدید نکنیم!

۱) از آمدن بهار رواز رفتن دی

اوراق وجود ما همی گردد طی  
می خور، مخورانده که فرمود حکیم  
غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

۲) امروز که نوبت جوانی من است

می نوشم از آن که کامرانی من است  
عیب مکنید گر چه تلخ است خوشبخت  
تلخ است از آنکه زندگانی من است

۳) اکنون که ز خوشدلی بجز نام نماند

يك همدم پخته جز می خام نماند  
دست طرب از ساغر می باز مگیر  
امروز که در دست بجز جام نماند

۴) ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست

بی باده گلرنگ نمی بایسد زیست  
این سبزه که امروز تماشاگه ماست  
تسا سبزه خاك ما تماشاگه زیست

۵) می خور که فلک بهر هلاک من وتو

قصدی دارد به جان پاک من وتو

در سبزه نشین و می روشن میخور  
کاین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو

(۶) زان کوزه می که نیست دروی ضرری  
پر کن قدحی، بخور، به من ده دگری  
زان پیشتر ای پسر که در رهگذری  
خاک من و تو کوزه کند کوزه گری  
(۷) می خوردن و شاد بودن آیین من است  
فارغ بودن ز کفر و دین دین من است  
گفتم بدعروس دهر کابین تو چیست؟  
گفتا دل خرم تو کابین من است

(۸) من بسی می ناب زیستن نتوانم  
بسی باده کشید بسار تن نتوانم  
من بنده آن دم که ساقی گوید  
یک جام دگر بگیر و من نتوانم

(۹) چون مرده شوم خاک مرا گم سازید  
احوال مرا عبرت مردم سازید  
خاک تن من به باده آغشته کنید  
وز کالبدم خشت سر خم سازید

(۱۰) یاران به موافقت چو دیدار کنید  
باید که ز دوست یسار بسیار کنید  
چون باده خوشگوار نوشید بهم  
نوبت چو بما رسید نگو نساار کنید

- (۱۱) چون نیست مقام مادر این دهر مقیم  
 پس بی می و معشوق عذایست الیم  
 تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم  
 چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم
- (۱۲) چون آمدنم به من نبد روز نخست  
 وین رفتن بی مسراد عزمیست درست  
 بر خیز و میان بنند ای ساقی چست  
 کاندوه جهان به می فروخواهم شست
- (۱۳) جز راه قلندران میخانه میوی  
 جز باده و جز سماع و جز یار مجوی  
 بر کف قدح باده و بر دوش سبوی  
 می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی
- (۱۴) چندان بخورم شراب کاین بوی شراب  
 آید ز تراب چون روم زیر تراب  
 گسر بر سر خاک من رسد مخموری  
 از بوی شراب من شود مست و خراب
- (۱۵) روزی که نهال عمر من کنده شود  
 و اجزام ز یکسبدیگسر پراکنده شود  
 گرزانکه صراحی کنند از گل من  
 حالی که ز باده پرکنی زنده شود
- (۱۶) گویند بهشت و حور عین خواهد بود  
 و آنجا می ناب وانگبین خواهد بود



گر ما می و معشوقه گزیدیم چه بساک  
آخر نه به عاقبت همین خواهد بود

(۱۷) گویند که دوزخی بود عاشق و مست  
قوی است خلاف دل در آن نتوان بست  
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود  
فردا باشد بهشت همچون کف دست

## بررسی و نقد گروه سیزدهم از رباعیات

آیا چاره سختیها وهمه از دست رفتنها، تخدیر و خوشباشی است؟ در میان این گروه از رباعیات، يك رباعی دیده می شود که بر فرض یکی بودن گوینده رباعیات و یا پذیرش وحدت مجموعی آنها، تناقضی بیارمی آورد که نمی توان به بهانه ادبی بودن رباعیات از آن صرف نظر کرد. رباعی این است:

يك جرعه می ز ملك كاووس به است

وز تخت قباد و مسند طوس به است

هر ناله که رنسی به سحرگاه کند

از نعره زاهدان سالوس به است

در این رباعی خلوص از سالوس بازی جدا شده و ناله سحرگاهی رندی که از روی خلوص و سوز و گداز است بر نعره ریاکارانه زاهدتر جیح داده شده است. پس گوینده این رباعی نالیدن سحرگاهی به درگاه ربوبی را که همراه با اخلاص باشد، محبوب و مطلوب می داند. این محبوبیت و مطلوبیت چگونه با میگساری و تخدیر و ناهشیاری می سازد؟! أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (آیا ندیده ای آن شعرادرهروادی

سر در گم می‌شوند؟) صدق الله العلی العظیم. گوینده یا گویندگان این رباعیات می‌گویند:  
آری، چاره‌سختیها و ناگواریه‌ها و جبران هر آنچه که از دست ما انسانها گرفته می‌شود،  
تا آنگاه که زندگی سپری‌گردد، هوش و درك و علم را از دست دادن و مست و تخدیر  
شدن و خود را به عوامل لذت سپردن است!

شگفتا! از طرز تفکرات این سطح نگران که آرزوی چیزی را می‌کنند که به آن  
نخواهند رسید. این آرزوی بر نیامدنی همان ناهشیاری پایدار و تخدیر بر کنار کننده  
انسانها از ارتباط با واقعیات است. تخدیر بامی و پیاله بازی و چنگ و چفانه و لسوازم  
عشق مجازی جز لحظاتی اندک توانایی بر کنار ساختن انسان را از واقعیات هستی  
ندارند زهی راه باطل و رسم بیحاصل:

کجا خواهی ز چنگک ما پریدن  
که تاند دام قدرت را دریدن  
چوپایت نیست تا از ما گریزی  
بنه گردن رها کن سر کشیدن  
دوان شو سوی شیرینی ز غوره  
به باطن گر نمی دانی دویدن  
رسن را می‌گری ای صید بسته  
نبرد این رسن هیچ از گزیدن  
چه جفته می‌زنی کز بار رستم  
یکی دم هشتمت بهر چریدن

پس اگر در این صدد بر آمده‌اید که قوانین هستی‌کاری با شما نداشته باشد و به  
قسول بعضی از اگزستان‌سبالیستهای امروزی خودتان را خودتان بسازید. آیا  
می‌خواهید با میگساری و غوطه خوردن در شهوات و عوامل مخدر، احساس  
سختیها و ناگواریه‌های گوناگون زندگی را - که در بسیاری موارد آگاهی بخش و

تحلیل شخصیت خیام

انسان ساز است - خنثی نماید و به اصطلاح شما گوینده یا گویندگان رباعیات و برخی دیگر از شعراء و گویندگان، وارد عالم ناهشیاری شوید تا رنج و زجر هشیاری شمارا ناراحت نکند؟ این هم خیالی است باطل و مبارزه‌ای است با خویشتن. در ابیات زیر که از مولوی است دقت کنید:

جمله عالم ز اختیار و هست خود

می‌گریزد در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند

ننگِ خمر و بنگِ بر خود می‌نهند

جمله دانسته که این هستی فخر است

ذکر و فکر اختیاری دوزخ است

می‌گریزند از خودی در بیخودی

یسا به مستی یسا به شغل مهتدی

نفس را زان بیهشی و می‌کشی

زان که بی فرمان شد اندر بیهشی

نیستی باید که آن از حق بود

تا که بیند اندر آن حسن احد

لَيْسَ بِسُلْطَانٍ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا

تَنْفُذُ دَائِمٍ حَبْسِ أَقْطَارِ الزَّمَنِ  
لَا نُفُودَ إِلَّا بِسُلْطَانِ الْهُدَى

مِنْ تَجَاوِيفِ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى

چقدر این مرد متوجه وضع مغزی و روانی انسانها بوده است! می‌گوید: ناهشیاریها و تخدیرها و مستیهایی که خورد انسانها برای فرار از واقعیات و از بین بردن احساس رنج در ارتباط با آنها، برای خود می‌سازند، لحظاتی بیش استمرار ندارد، زیرا آن وسایل تخدیر و ناهشیاری خود مغز و روان را که ساختمانش مختص اندیشه و هشیاری و احساسهای گوناگون است، نمی‌توانند از بین ببرند، لذا هر يك از

وسایل ناهشیاری و تخدیر به مقتضای طبیعت خود، لحظاتی چند، ارتباط احساس و اندیشه را از واقعیات قطع می‌کند و بار دیگر با جبر طبیعی ساختمان مختص مغز و روان وارد عالم واقعیتها می‌شود. او است و نیکیها و بدیها. او است و امیدوارها و نومیدها. شکستها و پیروزیها. خوشیها و ناخوشیها. خنده‌ها و گریه‌ها... لذا مولوی می‌گوید: بدان جهت که نفس خود را خلاف فرمان خداوندی و یا خلاف فرمان طبیعت آن (که آن هم فرمان الهی است) وارد عالم ناهشیاری و مستی و تخدیر می‌نماید، لذا پس از لحظاتی کم و زیاد «نفس را زان بیهشی و امی کشی» و آن را به عالم طبیعی خود که هشیاری و آگاهی و احساس و واقعیات و اندیشه درباره آنها است، وارد می‌سازی. آنکه شنیده‌ای:

محرم این هوش جز بیهوش نیست

مرزبان را مشتری جز گوش نیست

من چگویم يك رگم هشیار نیست

شرح آن یاری کسه او را یسار نیست

اعتلای روح آدمی به مراحل فوق احساسات و هشیاریها و آگاهیهای خام است که محصول به دست آوردن معارف و الایی است که هستی را برای انسان فروزان می‌سازد و محصول تزکیه و تهذیب نفس است که آدمی را در جاذبه کمال به حرکت درمی‌آورد، این مرحله فوق آن احساسات و هشیاریها و آگاهیها است که از دوران کودکی آدمی را در خود فرومی‌برد و اگر در صدد تعلم و تکامل بر نیاید، تا آخر عمر وی را سرگشته و غوطه‌ور در ظلمات جهل و خودخواهیها نگه می‌دارد.

شگفتا! با این که همه انسانها می‌دانند که آگاهی و هشیاری خصیصه جان آدمی است و همه می‌دانند که جان ناآگاه و جان ناهشیار مضرترین و خطرناک‌ترین درنده

۱. مقتضای جان چو ای دل آگهیست

هر که آگه‌تر بود جانش قویست

چون سروماهیت جهان مخبر است

هر که او آگه‌تر با جان تراست

است که هیچ اصلی جز «من هدف و دیگران وسیله» نمی پذیرد، دریغ است که بعضی کسان همه دورانها و در همه جوامع تمایل عجیبی به ناهشیاری و تخدیر از خود نشان داده اند. گویی هشیاری و آگاهی بارسنگینی برای آنان است که به هر وسیله ای ممکن می خواهند آن را ازدوش خود ببندازند! یکی از هشیاران در میان مستان که مدتهای قابل توجهی در مغرب زمین زندگی نموده و تاحلودی به محاسبه زندگی آنان پرداخته است می گوید: در مغرب زمین عده بسیار فراوان از انسانها را دیده است که وقتی که شراب خورده و کاملاً مست می شدند، از مطالب متفرقه و گسیخته ای در اصول و عوطف و احساسات انسانی سخن می گفتند و در حال هشیاری جز حرکات و سخنان ماشینی بیجان از آنان برون می کند! گویی انسان اگر هشیار باشد نباید طعم حیات را بچشد! شگفت انگیز تر از همه شگفتیهای دنیا این است که انسان با این وصف ادعای پرطمطراق تکامل را به راه انداخته می گوید: «من رو به تکامل رفته و می روم!» آگاهیها و هشیاریها در صورتی که با تکامل و رشد عاطفی و روانی و عقلی آدمی همراه باشد، در مرحله عالی تر حالتی با عظمت تر و باشکوه تر از حالت پیشین می آورد به طوری که خود انسان به خوبی می فهمد که آگاهی و ناهشیاری مرحله پیشین در برابر مرحله عالی کنونی نوعی ناآگاهی و ناهشیاری پست بوده است و این مرحله همان مستی و بیهوشی شراب ظهور و دلگشا و غم زدای معرفت و تهذیب است که مطلوب هر مسافرا راه تکامل می باشد. به قول بینوا بدخشانی:

من آب شدم سراب دیدم خود را  
دریا گشتم حساب دیدم خود را  
آگاه شدم به غفلتم پی بردم  
بیدار شدم به خواب دیدم خود را

پس خود را مشغول کنیم به تخییر و دم را غنیمت بشماریم!

(۱) ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم  
وین یکدم عمر را غنیمت شمیریم  
فردا که از این دیر کهن در گذریم  
با هفت هزار سالگان سر بسریم

(۲) تا دست به اتفاق برهم نزنیم  
پا را ز نشاط بر سر غم نزنیم  
خیزیم و دمی زنیم پیش از دم صبح  
کاین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

(۳) فردا علم نفاق طی خواهیم کرد  
با موی سفید قصد می خواهیم کرد  
پیمانۀ عمر من به هفتاد برسید  
این دم نکنم نشاط کی خواهیم کرد

(۴) می نوش که عمر جاودانی اینست  
خود حاصلت از دور جوانی اینست  
هنگام گل و مل است و یاران سر مست  
خوش باش دمی که زندگانی اینست

(۵) باباده نشین که ملک محمود اینست  
وز چنگ شنو که لحن داود اینست  
از آمده و رفته دگر یسار مکن  
حالی خوش باش زانکه مقصود اینست

۶) امروز ترا دسترس فردا نیست  
و اندیشه فردات بجز سودا نیست  
ضایع مکن این دم اردلت بیدار است  
کس این باقی عمر را بقایدا نیست

۷) ای بیخبران شکل مجسم هیچ است  
وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است  
خوش باش که در نشیمن کون و فساد  
وابسته یک دمیم وان دم هیچ است

۸) این قافله عمر عجب می گذرد  
دریاب دمی که بسا طرب می گذرد  
ساقی غم فردای حریفان چه خوری  
پیش آر پیاله را که شب می گذرد

۹) برخیز و مخور غم جهان گذران  
خوش باش و دمی به شادمانی گذران  
در طبع جهان اگر وفایی بودی  
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

۱۰) ازدی که گذشت هیچ از او یاد مکن  
فردا که نیامده است فریاد مکن  
برنامه و گذشته بنیاد مکن  
حالی خوش باش و عمر برباد مکن

۱۱) چون آب به جویبار و چون باد به دشت  
روز دگر از نوبت عمرم بگذشت



هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت  
روزی که نیامدست و روزی که گذشت

(۱۲) گاه سحراست خیز ای ساده پسر  
پر باده لعل کن بلورین ساغر  
کاین یکدم عاریت درین کنج فنا  
بسیار بجویی و نیابی دیگر

(۱۳) از منزل کفر تابه دین یک نفس است  
وز عالم شك تابه یقین یک نفس است  
این یک نفس عزیز را خوش میدار  
کز حاصل عمر ما همین یک نفس است

(۱۴) شادی بطلب که حاصل عمر دمی است  
هر ذره خاک کیقبادی و جمی است  
احوال جهان واصل این عمر که هست  
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

(۱۵) خیام اگر ز باده مستی خوش باش  
بسا لاله رخی اگر نشستی خوش باش  
چون عاقبت کار جهان نیستی است  
انگار که نیستی چو هستی خوش باش

## بررسی و نقد گروه چهاردهم از رباعیات

«دم غنیمت است» «دم را غنیمت بشمارید» فرصتی که دردم به دست آورده‌اید، از دست مدهید»، جملاتی است که همه ما با آنها آشنایی داریم. با نظر به اهمیت و حساسیت «حال حاضر»، «آن»، «اکنون»، «این دم» و به طور کلی زمان اندک بین گذشته و آینده، بایستی این موضوع را با دقت لازم مورد بررسی قرار بدهیم. برای دم معانی مختلفی آمده است. آنچه که مربوط به بحث ما در محتویات رباعیات است، دم زمانی است که می‌توان گفت: زمانی نسبتاً اندک را گفته می‌شود که احساس می‌شود به سرعت می‌گذرد.

معنایی دیگر برای دم زمانی وجود دارد که به همان لحظه و آن اطلاق می‌شود. مسلم است که منظور گوینده یا گویندگان رباعیات دم‌گرایی معنای اول است نه معنای دوم که از دیدگاه علمی و فلسفی مورد بحث و تفکرات فراوانی قرار گرفته است. اینجانب مقداری از مباحث مربوط به کوچک‌ترین مقدار زمان (آتم) یا (کوانتم) زمان را که در فلسفه و کلام اسلامی جزء لایتجزای زمان مطرح شده است برای دائرة المعارف اسلامی در ماده‌ی مربوطه به آن نوشته‌ام. این مبحث ارتباطی مستقیم با مسائل مربوط به «دم غنیمت است» در رباعیات ندارد، بلکه برای هشدار دادن به

کسانی که با تکیه به این رباعیات یا به قول بعضی از دوستان : رباعیات بی شناسنامه با همه واقعیات شوخی می کنند مقداری مختصر از آن مباحث را می آورم و منظور این است که اینگونه اشخاص گمان نکنند که با چند مضمون جالب عامیانه می توان تکلیف زمان و منشأ آن و دم و اتصال و انفصال آنات زمان و ذهنی یا عینی بودن آن را با دهها مسائل دیگر یکسره کرد. کسی که «دم را غنیمت بشمار» پیاله شراب به دستش داده است، باید بداند که او با دم فقط شوخی نمی کند، او به جهت ناتوانی مغزی یا غوطه خوردن در شهوات باکل هستی شوخی می نماید که در حقیقت خود را به مسخره گرفته است. مسئله یکم) يك تقسیم بسیار شایع و متداول درباره زمان وجود دارد که هم در شئون زندگی معمولی مورد استفاده قرار می گیرد و هم تا حدودی در قلمرو علوم و فلسفه. در این تقسیم زمان به سه قطعه اساسی تقسیم می گردد: «گذشته، حال، آینده». مهمترین مسئله ای که در این تقسیم وجود دارد این است که آیا این يك تقسیم مطلق و فراگیر همه نقاط کیهان بزرگ است که ما و میلیونها کهکشان و کازارها با میلیاردها ستارگان که در آنها قرار دارند؟ و بالاتر از این، آیا تقسیم مزبور فراگیر عالم وجود است؟ یعنی آیا در همه نقاط هستی که کیهان هم جزئی از آن است، گذشته ای وجود دارد و حالی و آینده ای، چه انسانی وجود داشته باشد که امتدادی به عنوان زمان در ذهنش بروز کند یا نه؟ پاسخ این سؤال دو قضیه است:

قضیه یکم ) این است که چون اصل جریان زمان مربوط به حرکت فیزیکی یا تحولات شیمیایی یا فیزیولوژیک است که مغز آدمی با برقرار کردن ارتباط با آنها، امتداد زمان را احساس می کند. لذا جایی که حرکت منتفی است، حتی آن حرکت هم یا به اصطلاح بعضی از فلاسفه جریان استمراری روان هم که موجب احساس زمان، یا قابل تجزیه به آن های قراردادی است، وجود نداشته باشد، باید گفت: قطعاً زمان هم منتفی است، خواه زمان يك امتداد یا جریان ذهنی باشد که به هیچ وجه قابل تجزیه به ذرات و آنات و لحظات واقعی نباشد و خواه زمان حقیقی مرکب از آنات (ذرات یا به اصطلاح غربی کوانتم ها) بوده باشد. بنابراین:

لامکانی که در او نور خدا است

ماضی و مستقبل و حالش کجا است

هست هشیاری زیاد ما ماضی

ماضی و مستقبل پرده خدا

آتش اندر زن بهر دوتا به کی

پر گره باشی از این هر دو چونی

قضیه دوم) این که آیا در عرصه‌ای که احساس زمان جریان دارد، می‌توان گفت: گذشته و حال و آینده نیز جریان دارد؟ برای پاسخ به این سؤال باید دو جنبه حرکت را که منشاء انتزاع زمان است در نظر بگیریم:

جنبه یکم) واقعیت خود حرکت که معمولاً گفته می‌شود: مرکب است از «مثبت و منفیهای متوالی»، «وجود و عدمهای متوالی»، «قوه و فعلهای متعاقب» با نظر به این جنبه باید گفت: آری، گذشته و حال و آینده وجود دارند، چنان که اجسام وجود دارند. البته منظور وجود فیزیکی برای سه‌قطعه‌مزبور زمان نیست، زیرا از زمان وجود فیزیکی ندارد. مقصود این است که چنان که وجود اجسام هستی با بعدی که دارند در عرصه هستی يك واقعیت اند، همچنین وجود زمان به هر نحوی که تصور شود با سه‌قطعه‌مزبور (گذشته، حال، آینده) وجود دارد زیرا امروز حادثه‌ای که در فلان ساعت یا در فلان میلیونیم لحظه در فلان کلهکشان بسیار بسیار دور از ما اتفاق افتاده است بطور مطلق در عرصه وجود بروز نموده است و وارد حلقه‌های زنجیری میلیاردها میلیارد حادثه که امروز مثلاً در عرصه وجود روی داده‌اند، گشته است، خواه ناظری وجود داشته باشد که از موضع خاصی با آن حادثه ارتباط برقرار نماید یا نه. و باید ما بدانیم که ارتباط همه اجزاء عالم هستی با یکدیگر موجب می‌شود که:

اگر يك ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپی

همچنین ایجاب می‌کند که بزرگ حادثه در مجموع سلسله حوادث کیهانی یا در عرصه هستی - در آن مجموع و عرصه که از دیدگاه بالاتر وحدتی در میان همه

اجزاء آنها وجود دارد - اثربگذارد.

جنبه دوم) حرکت و بروز حادثه با نظر به موضع گیری انسان در پهنه کیهان یا در عرصه هستی. اگر زمان را از این جنبه منظور بداریم، سه قطعه «گذشته، حال، آینده» قطعاً نسبی خواهد بود، زیرا مربوط به این خواهد بود که آن شخص ناظر که در موضع خاصی قرار گرفته است، از کدامین عامل انتقال خبر حادثه استفاده خواهد کرد. این جنبه زمان در نظریه نسبیت بطور رکن اساسی مطرح گشته است.

مسئله دوم) یکی از مهم ترین مباحث مربوط به آن این است که وقتی که می گوئیم: ما الان حرکت می کنیم، یا ایسن حال، حال حرکت است، آیا واقعاً کوتاه ترین مقدار از زمان را در نظر می گیریم و آن را واقعاً تصور می نماییم؟ در باره این مطلب تحقیقات فراوانی در فلسفه های گذشتگان و قرون وسطی در شرق و غرب صورت گرفته است و چون موضوع بحث که عبارت است از آن - محل تلاقی عین و ذهن آن هم از پیچیده ترین تلاقیها میان دو قطب مزبور است - لذا احتمال نمی رود کسی ادعای حل علمی آن را مانند وضوح حل علمی يك مسئله فیزیکی داشته باشد یعنی روش علمی که در آن، عامل ذهنی يك تماشاگر امین باشد و نمودی خارج از ذهن را در ذهن منعکس نماید، مانند نمود این درخت، نه این که عامل ذهنی خود وارد صحنه بازی شود. پیش از بیان این مطلب، مسئله ای را یاد آور می شویم و آن این است که چنان که کلمه آن به کوتاه ترین جزء زمان در حال حاضر می گویند، به هر يك از اجزاء ترکیب کننده زمان نیز در هر سه قطعه زمان اطلاق می شود. و چنین گفته می شود که: زمان مرکب است از لحظه ها ( آن ها یا آنات )، چنان که می گویند :

اجسام مرکب است از اجزاء. به هر حال به نظر می رسد که ما باید نخست ذهنی بودن آن را مانند ذهنی بودن خود امتداد زمان بپذیریم، زیرا چنان نیست که يك جزء کوچک و به اصطلاح غریبها يك آدم از حرکت را بتوانیم تصور نماییم و آن را به عنوان کوچکترین جزء زمان از کوچکترین جزء حرکت انتزاع نموده و در ذهن خود منعکس بسازیم. حقیقت این است که مشکلی که ما در رویارویی با آن داریم،

همان مشکل است که ما در رویارویی با کوچکترین جزء از اجسام طبیعی داریم، چنان که ما نمی‌توانیم در تقسیم و تجزیه اجسام به جزئی برسیم که در عین حال که تحقق خارجی دارد (که مستلزم داشتن بعد است) قابل تقسیم و تجزیه نباشد. همچنان درباره تقسیم زمان هم نمی‌توانیم به جزئی برسیم که از بعد زمانی (استمرار) برخوردار باشد، ولی قابل تقسیم و تجزیه نباشد. با نظر به این تحقیق، پاسخ مسئله اول ما منفی است، یعنی اصلاً ما در ذهن خود دریافت شده‌ای به عنوان آن نداریم. ولی از جهت دیگر نمی‌توان مسئله را به این سادگی برگزار کرد، زیرا به نظر می‌رسد اگر ما بخواهیم از معنای آن در ذهن خود توقع نمودی انعکاسی داشته باشیم، مانند نمود انعکاسی این درخت آن صندلی و غیر ذلک، توقع ما کاملاً نامعقول خواهد بود، مانند توقع نمود انعکاسی از وحدت، کلی، عدد مطلق و امثال اینها. و اگر بخواهیم در یافت واقعیت آن را بدون توقع نمود انعکاسی بدست بیاوریم، خواهیم دید: آن مانند معانی سه گانه وحدت، کلی، عدد مطلق يك معنای انسانی تجریدی است که از مختصات بسیار عالی مغز آدمی است.

اما پاسخ مسئله دوم) حقیقت این است که تعریف ما در اینگونه موارد از معرفی توصیفی بالاتر نمی‌رود و انتظار حد تام منطقی در مواردی بسیار آسان‌تر و روشن‌تر از اینگونه موارد، از دیدگاه همه فلاسفه ژرف‌نگر بیجا است، چه رسد به امثال اینگونه معانی تجریدی بسیار پیچیده. اما تعریف با مفاهیم توصیفی که درباره آن می‌توان گفت این است که آن عبارت است از کوچکترین جزئی از زمان که با عامل درک ذهنی ما میان گذشته و آینده بر نهاده شده است؛ نه به معنای بر نهاده شدن سکونی که با ماهیت گذرای زمان ناسازگار است، بلکه به معنای تقرر در جریان و مورد توجه قرار گرفتن عامل زمان سنج مغز در کوتاه‌ترین زمان که مورد توجه قرار گرفتن همان و خزیدن به گذشته همان. البته مغز انسانی این قدرت فوق‌العاده را دارد که مفهومی از همان آن وارد شده به گذشته را در ذهن خود از جویبار جریان خارج بسازد و مورد توجه قرار بدهد.

دم را غنیمت بشماریم یعنی چه؟

اکنون می‌پردازیم به این که «دم را باید غنیمت شمرد» چه معنا می‌دهد. این قضیه کلیه را می‌توان با یکی از چند معنا در نظر گرفت:  
معنای یکم) موقعیتی که آدمی در آن قرار می‌گیرد و می‌تواند کاری مفید مادی یا معنوی انجام بدهد باید غنیمت شمرده شود و مورد استفاده قرار بگیرد. این معنا مورد توصیه همه ادیان آسمانی و همه حکما و ادبای عالیمقام چه صراحتاً یا با اشاره قرار گرفته است. بیت زیر به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام نسبت داده شده است :

مَا فَاتَ مَضَى وَمَا سَيَأْتِيكَ فَأَيْنَ قُمْ فَأَغْنِمِ الْفُرْصَةَ بَيْنَ الْعَدَمَيْنِ

(آنچه که گذشت، تمام شد و آنچه که می‌آید، کجا است؟ - هنوز نیامده و اطمینان وصول به آن نیست - بر خیز و فرصت را میان دو عدم غنیمت بشمار).  
در آن خطبه‌ها از نهج البلاغه که گذران بودن روزگار و فنای عمر را بیان می‌فرماید، با بیانات مختلف توصیه به غنیمت شمردن ساعات عمر می‌نماید که لازمه بسیار واضح آن، غنیمت شمردن موقعیت حاضر است که آدمی می‌تواند عملی صحیح و مفید در آن انجام بدهد. سعدی می‌گوید:

به غنیمت شمرای دوست دم عیسی صبح

تا دل مرده مگر زنده شود کس این دم از اوست

البته اگر مقصود سعدی موقعیت دم صبحگاهی باشد که انسان در آن قرار گرفته است و آن دم به سرعت در حالت گذشتن است.

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل

چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

(حافظ)

## تحلیل شخصیت خیام

دریاب دمی صحبت یاران که دگر بار  
چون رفت نباید به کمند آن دم و ساعت  
(سعدی)

اندین ره می تراش و میخراش  
تا دم آخر دمی فارغ مباش  
(حافظ)

یکی از عالی ترین مضامینی که دردم مغتنم گفته شده است، مضمونی است که  
(ابوالدین اومانی لغت نامه دهخدا در ماده «دم») گفته است:

دل خوش دردم خوش جوی که چون صبح نخست  
گر به جانی بخری يك دم خوش ارزان است  
دم خوش بایست از خویش برون آی چو گل  
که از این يك دم خوش پوست برون زندان است

بنابراین، اصل دم باید غنیمت شمرد يك اصل کاملاً سازنده است و باید برای  
همه انسانها ارزش دم را توصیف نمود که بتوانند از آن بهره برداری نمایند.  
بدان جهت که استعدادها و امتیازات وجودی آدمی و مزایای دنیای طبیعی و بنی  
نوع انسانی با گذشت زمان روبه زوال می گذارد و همه آنها با مستهلک شدن تدریجی  
و استمراری از ساحل هستی می گذرند و وارد نیستی می شوند. و آنچه که هنوز به  
عنوان امتیازات سود بخش برای انسان از آینده نرسیده و وارد زمان حاضر نگشته است،  
اطمینان به آمدن آنها به حال حاضر نیست، زیرا همانطور که عواملی می تواند آنها را  
به حال حاضر برساند، عواملی دیگر در پشت پرده یا روی پرده زندگی ممکن است  
وجود داشته باشد که از فرارسیدن آن امتیازات سود بخش از آینده جلوگیری کند.  
پس آنچه که باید اراده و کوشش انسان را به خود جلب کند، عبارت است از بهره



برداری از امکانات و عواملی که در موقعیت کنونی وجود دارند. حتی در یکی از آیات شریفه قرآنی می‌فرماید: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ (الحدید آیه ۲۳) (تا اندوهگین مباشید به آنچه که از شما فوت شده است و خوشحال مباشید به آنچه که به شما داده است و اکنون آن را در دست دارید).

لذا با نظر به مجموع راهنماییها، عقل متکی به واقعیات و قرآن و احادیث و درک انسانهای بزرگ، همانطور که امام معصوم علیه السلام فرموده است، باید گفت: اِعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ عَدَاً (عمل کن برای دنیایت که گویی برای ابد در این دنیا زندگی خواهی کرد و عمل کن برای آخرت که گویی فردا خواهی مرد).

معنای این جمله انسان ساز، تحریک انسانها به این است که هر لحظه‌ای که در آن قرار گرفته‌اند و آن لحظه امکاناتی در اختیار آنان گذاشته است، چنان جدی و با اهمیت تلقی کنند و از آن برخوردار شوند که گویی همان لحظه، دم واپسین آنان است و پس از گذشت آن لحظه و موقعیت، دیگر آن را برای ابد نخواهند دید. به اضافه این که بدان جهت که مقداری فراوان از محصول کارهای انسانی اغلب مورد نیاز دیگر مردم خواهد بود، و یا به نحوی مردم با آن محصول در ارتباط قرار خواهند گرفت، هر اندازه کار محکم و دقیق و زیبا انجام بگیرد، انسانهای دیگر از محصول آن کار بهتر و بیشتر برخوردار خواهند گشت. از طرف دیگر رابطه تو با محصول کار و هر امتیازی که به نحوی از انحاء امروز در اختیار تو قرار گرفته است، باید رابطه آزاد باشد، یعنی دل به آن امتیاز چنان نبند که گویی جان در گرو آن است. عامل اساسی هلاکت و نکبت و سقوط مردم در تیرگیهای زندگی بیهدف، همین است که «حیات را قربانی وسیله حیات می‌نماید» یعنی مردم ساده لوح و خود باخته مثلاً جان خود را در کاخی مجلل که با دست خود ساخته است می‌بیند و در هر تماشایی به زیباییها و شکوه آن، چنان راز و نیاز و شکوفایی با آن کاخ از خود نشان می‌دهد که شاید با جان خود انجام ندهد، زیرا جان را جز در حدود همان وسیله یا وسایل حیات به رسمیت نمی‌شناسد. اینان

هرگز نمی‌توانند به نعمت عظمای رابطهٔ آزاده‌وار با امتیازات دنیوی برسند، لذا برای آنان احتمال قطع رابطه با امتیازی که در دست دارند عملاً صفر است، و گویی در این دنیا پایدار خواهند ماند و هرگز مرگ سراغشان را نخواهد گرفت. بنابراین، معنای اساسی اصل دم ۱۰ غنیمت بشمارد فوق‌العاده حیاتی و برای انسانهای آگاه کاملاً سازنده است.

اما گوینده یا گویندگان رباعیات چه می‌گویند؟ باید گفت: از یک دیدگاه ساده‌دلانه نخست موقعیتی بسیار محدود از زمان را که با مقداری از امکانات در آن قرار گرفته‌اند، از کل امتداد زمان از آغاز حرکت تا پایان آن می‌برند و همهٔ علل و معلولات را - که در یک سلسلهٔ بسیار ممتد به نام رویدادهای عالم هستی واقع است - از یکدیگر قطع می‌کنند و در وسط آنها دمی از خلاء برای خود می‌سازند و می‌گویند: در این دم که برخلائی از سلسلهٔ ممتد زمان و حلقه‌های زنجیر علل و معلولات استوار ساخته‌ایم بنشینید، لذت بجویم و پیالهٔ می سرکشیم و چنگ و عود بنوازیم و بر ریش همهٔ قوانین کیهانی و مختصات زمان و حرکت بخندیم! خوب، کاملاً واضح است که اینان خود را از عالم واقعیات به‌طور تصنعی برای چند لحظه بریده و با انگستانی که روی چشمهای خود گذاشته و با پنبه‌هایی که بر گوشهای خود فرو کرده‌اند، نخست خود را به مسخره گرفته‌اند، سپس عالم هستی و دیگران را!

در شمارهٔ (۱) از رباعیات می‌گوید: «ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم» بسیار خوب آدمم که با هم بنشینیم و غم فردا را نخوریم، آیا برای من که امروز تخمی نکاشته‌ام و قطعاً فردا محصولی برای معاشم نخواهم داشت، توصیه می‌فرماید که غصهٔ فردا را نخورم؟ گوینده یا گویندگان رباعی که یقیناً می‌دانند فردایی از راه می‌رسد و همهٔ عللی که تا دیروز کاشته شده‌اند، تدریجاً معلولهای خود را به وجود خواهند آورد، اگر یکی از آن علل، عامل کشنده‌ای باشد، آیا باز توصیه می‌کنند که بنشینیم و غصهٔ فردا را نخوریم؟! در همین رباعی می‌گوید:

فردا که از این دیر کهن در گذریم با هفت هزار سالگان در گذریم

چه مغالطه خنده آوری! شاید گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات احتمال نمی‌دادند که ممکن است این محصول فکری را که در قالب رباعی در آورده‌اند، هشیارانی مطالعه خواهند کرد که زیبا بودن کلمات و جملات و بسازی با زمان و دیگر مفاهیم آنان را مانند دام گرفتار نخواهد کرد و بلکه در معنای رباعی خواهند اندیشید که خیلی خوب، فردا که از این کهنه سرا در گذشتیم، خاک بدن ما قابل تفکیک از خاکهای آنان که هفت هزار سال پیش از ما در گذشته‌اند نخواهد بود. روح و روان چگونه؟ آیا آنهمه دلایل برای اثبات بقاء و تجرد روح که بعضی از فضیای معاصرما می‌گویند: بالغ به ۶۰ دلیل می‌باشد، کافی نیست که در همین عمر چند روزه خود برای بقای خویشتن تلاش و تکاپو کنیم؟ آیا ۶۰ دلیل برای اثبات ضرورت تجرد و روح برای ایجاد احتمال عقلانی هم کافی نیست؟ این همان احتمال است که به جهت اهمیت موضوعش (محتمل) از شدیدترین یقینها هم مؤثرتر و محکم‌تر است.

در شماره (۲) مطلبی است مبتدل که برای جبران انقراض عمر یا برای تسلیت در برابر پایان یافتن عمر، دستور می‌فرماید که برخیزیم و دست افشانی کنیم و پیاله‌ای سر بکشیم! این همان تخدیر گرایی است که در مباحث قبلی مشروحاً مورد بررسی قرار گرفت.

در شماره (۳) می‌گوید: اکثر سالیان عمر من گذشته و اکنون پیمانۀ عمر من به هفتاد رسیده است و چون چیزی از عمرم نمانده است، پس برخیزم و نشاط و لذت بازی به راه بیندازم. گویی گوینده این رباعی هم هدف زندگی را در رقص و پیاله بازی و چنگ و رباب نوازی دیده است! گویا قسوانین هستی و تجلیات رشد و کمال که در انسانهای بزرگ دیده می‌شود و دریافتهای اصیل و جسدان در بسارۀ ارزشهای انسانی و شکوه ملکوت هستی که دیدگان هر بینایی را خیره می‌سازد، برای اینگونه گویندگان «خوابی و خیالی و فریبی و دمی» است! ولی باید پرسید اگر واقعاً چنین است، چرا این همه تلاش فکری برای تسلیت به خود انجام می‌دهید؟ «خورشید

هوارا روشن می‌کند»، نیازی به هیچ تلاش فکری ندارد. من می‌بینم کسانی که برای نفی ارزشهای الهی و انسانی و ملکوت هستی و هدف زندگی نیروی مغزی صرف می‌کنند، بیشتر نیاز به صرف نیرو دارند تا اثبات کنندگان آن حقایق. بقیه این دسته رباعیات چنان که ملاحظه می‌شود، محتوایی جز دعوت به بیخبری و تخذیر گرایی ندارد لذا احتیاجی به تکرار نمی‌بینم. در این گروه از رباعیات، مطالب خنده آور مانند «می‌نوش که عمر جاودانی این است» فراوان آمده است، به نظر می‌رسد عمده این رباعیات واقعاً پس از مست شدن و از دست دادن هشیاری گفته شده است. آیا مُلک محمود (اگر چه خود چیزی نیست) با يك پياله شراب مساویست؟ آیا آهنک چنگک رامی‌توان با مزامیر حضرت داود علیه‌السلام مقایسه کرد؟ در رباعی شماره ۱۳ مضمونی است فوق‌العاده عالی در این رباعی آمده است: از کفر تا به دین يك نفس و از عالم شك به یقین هم يك نفس است. البته می‌تواند لاله (کفر) و الاالله (ایمان) بوده باشد و همچنین ممکن است منظور انقلابها و جهشهای روانی باشد که اگر صورت بگیرد واقعاً در يك دم انسان می‌تواند از کفر به دین و از شك به یقین برسد. در بیت دوم می‌گوید:

این يك نفس عزیز را خوش میدار

کز حاصل عمر ماهمین يك نفس است

و اگر این مضمون مورد قبول کسی باشد باید همه آن رباعیات را که در تخذیر و مستی و دم غنیمت شمردن (در بیخبری) گفته شده است، بسوزاند. زیرا این رباعی يك انسان الهی را مطرح می‌کند که باید همه لحظات عمرش با هشیاری و جذب در منطقه کمال جوئی به سربرد.

اکنون برگردیم به بررسی و نقد بقیه گروه دو از دهم از رباعیات. گفتیم که محتویات این گروه از رباعیات بر مبنای حرکت و تحول عالم هستی است. در این رباعیات پایان یافتن زیباییها و طراوتها و انقراض دوران جوانی و از بین رفتن عوامل لذت و هجران

ابدی یاران موافق و دمساز و همدم و تبدل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای راکد کننده حیات و از بین برنده گلها و ریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمر همه انسانها و رهسپار شدن همه آنان کاروان در کاروان به زیر خاک، با سبکی جالب و مثالهای درشت مانند کله کیکاووس و جمشید و بهرام گور و غیر ذلک مطرح گشته است. در اوایل مباحث مربوط به گروه ۱۲ از رباعیات گفتیم که عده‌ای از شعراء و حتی برخی از آنان که خود را فیلسوف می‌دانستند از این حرکت و تحول و دگرگونی احساس رنج کرده و آه و ناله به راه انداخته‌اند. گوینده یا گویندگان رباعیاتی که مورد بررسی و نقد ما است از این عده محسوب می‌شوند.

گریه و ناله و بدبینی با مشاهده حرکت و تحول از آن کسانی است که نتوانسته‌اند شخصیت خود را به مافوق خواستنیهای حیات طبیعی محض تصعید نمایند. تردیدی نیست در این که هر کس علاقه و عشق به چیزی پیدا کرد، بطوری که آن معشوق جزئی از شخصیت او گشت، جدائی از آن، او را در حیرت و ابهام فرو می‌برد و اگر چیزی نداشته باشد که جای آن بگذارد، هدف حیات را گم کرده به پوچی می‌رسد. این قاعده کلی هیچ استثنایی ندارد و شوخی پذیر هم نیست مولوی گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای  
 مسابقی خود استخوان و ریشه‌ای  
 گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی  
 و بود خاری تو همه گلخنی

شخصیت کسانی که از گذشت روزگاران می‌نالند و ازدگرگونی زیباییها و طراوتها شیون به راه می‌اندازند به دست همان زیباییهای صوری، جوانی، ثروت، محبوبیت قطعه قطعه می‌شود و هر يك از آن موضوعات، جزئی از شخصیت آنان را با خود می‌برد، ناگهان می‌بیند که چیزی جز خاکستر آتشیهای گذشته نمانده است.

در برابر این شخصیت باختگان کاروان بشری، گروهی بسیار مهم و هشیار و خردمند وجود دارد که هرگز به گذشته نمی‌نگرند که به جهت گسیخته شدن ارتباط با آن گذشته، بنالند و شیون راه بیندازند، بلکه همواره با محاسبه گذشته به آینده می‌نگرند که آدمی را به ابدیت نزدیک‌تر می‌سازد.

درینا، اسفا، درباره کسانیکه در این دنیا در این زندگی روبه آینده، رو به رشد و کمال، روبه ابدیت، نشسته و زانوی غم به بغل گرفته مانند بوتیمار برب در بای گذشته نشسته اند و هرگز نمی‌خواهند به آینده بنگرند که می‌آید و تازه‌ها می‌آورد و عظمتها بر روح آدمی می‌افزاید. گروهی که همواره با گذشته محاسبه شده به آینده می‌نگرند، به قدری در واقعیت نشاط‌انگیز و مسرت بخش وجود غوطه ورنند که انبساط و مسرت از درونشان بر چیده نمی‌شود اگر چه ناگواریهای دنیا حتی مجالی برای آه کشیدن به آنان ندهد. به اضافه این که این کاروان مسرت و انبساط می‌دانند که همه فناها و زوالها انتقالی از روی پرده به پشت پرده است، یا خوابیدن موجی است بردریا. چنان که مولوی درباره موج اندیشه متذکر شده است:

چون زدانش موج اندیشه بتاخت  
از سخن و آواز او صورت بساخت  
از سخن صورت بزاد و باز مرد  
موج خود را باز اندر بحر برد  
صورت از بی صورتی آمد برون  
باز شد كِإِنَّا لَكِنُّوْا رَاجِعُونَ

مگر جویدا و این فناها و زوالها با تکیه به مشیت خداوندی صورت نمی‌گیرد، مگر ضمانت بقای ابدی انسانها با خدا نیست؟ برای بیداران در میان خواب‌رفتگان، آری:

سعد یساگر بکند سیل فنا خانه عمر  
دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست

وبه گفته حافظ :

ای دل ارسیل فنا بنیاد هستی بر کند  
چون ترانوح است کشتیان ز طوفان غم مخور

داستان اعتلای فکری و روحی بشری در اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه از این  
هم بالا می‌رود و می‌گوید:

در غم ما روزها بیگاه شد      روزها با سوزها همراه شد  
روزها گرفت گورو باک نیست      تو بمان ای آن که جز تو پاک نیست

خداوندا، چه قدر فاصله است میان مغزی که با دیدن حرکت و تحول پر معنای  
هستی که خواسته‌های حیات حیوانی او را از دستش می‌گیرد، کودکانه می‌رنجد و  
رباعیات می‌سازد که چون همه چیز در گذراست و اسباب دلخوشی من که عبارت بود  
از عوامل خودخواهی و شهوت‌رانی و سلطه بردیگران، از دست من گرفته خواهد شد،  
پس گوشه‌ای را برای تخدیر بر گزینیم! و میان مغزهای انسانهایی که می‌گویند: مردم،  
حرکت کنید، تلاش نمایید، توقف نکنید، هدفهای نسبی را یکی بعد از دیگری پشت  
سرهم بگذارید تا به هدف اعلائی حیاتمان برسیم.

حالا توجه فرمایید: مضامین ایات زیر را که کشف از آشنایی با هستی و اعتلای  
اندیشه‌گوینده آنها (مولوی) می‌نماید، با رباعیات مورد بررسی و نقد مقایسه فرمایید:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر  
نوشدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو  
 هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نوعناست  
 عالم چو آب جوست بسته نماید و لیک  
 می رود و می رسد تونو، این از کجاست  
 نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود  
 گسرنه و رای نظر عالم بی منتهاست

\* \* \*

هر نفس نو می شود دنیا و ما  
 بی خبر از نوشدن اندر بقا  
 عمر همچو جوی نونو می رسد  
 مستمری می نماید در جسد  
 شاخ آتش را بجنبانی به ساز  
 در نظر آتش نماید بس دراز  
 این درازی مدت از تیزی صنع  
 می نماید سرعت انگیزی صنع  
 پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست  
 مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

\* \* \*

تواز آن روزی که در هست آمدی  
 آتشی یا خاک یا بادی بدی  
 گر بدان حالت تو را بودی بقا  
 کی رسیدی مر ترا این ارتقا  
 از مبدل هستی اول نماند  
 هستی دیگر به جای او نشاند



همچنین تا صد هزاران هست‌ها  
 بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا  
 آن مبدل بین وسایط را بمان  
 کز وسایط دور گردی ز اصل آن  
 واسطه هر جا فزون شد وصل جست  
 واسطه کم، ذوق و وصل افزون‌تر است  
 از سبب دانی شود کم حیرت  
 حیرتی که ره دهد در حضرتت  
 این بقاها از فناها یافتی  
 از فنا پس رو چرا برتافتی  
 زان فناها چه زیان بودت که تا  
 بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا  
 چون دوم از اولینت بهتر است  
 پس فناجوی و مبدل را پرست  
 صد هزاران حشر دیدی ای عنود  
 تا کنون هر لحظه از بدو وجود  
 از جمادی بیخبر سوی نما  
 وز نما سوی حیات و ابتلا  
 باز سوی عقل و تمیزات خوش  
 باز سوی خارج این پنج و شش  
 تا لب بحر این نشان پایهاست  
 پس نشان پا درون بحرلا است  
 در فناها این بقاها دیدهای  
 بر بقای جسم چون چفسیده‌ای!

در این ابیات دقت کنید و ببینید گوینده یا گویندگان رباعیات از حرکت و تحول و دگرگونی اجسام و نمودها و دیگر حقایق چه استفاده کرده‌اند و مولوی از آنها چه فهمیده است؟ مولوی مطابق علم و هستی‌شناسی و هدف‌نگری و اشراف نسبی به جهان وجود، و عرفان مثبت سخن می‌گوید که چیزی را از واقعیتها و حقایق حذف نمی‌کند و باهشیاری تضاد نمی‌ورزد، روشنائیها را با تاریکیها مخلوط نمی‌سازد. حال آنکه گوینده یا گویندگان رباعیات برخلاف این شیوه با واقعیات روبرو می‌شوند. رباعی شماره (۳۴) از گروه ۱۲ چنین است:

آن قصر که با چرخ همی زد پهلو  
 بسر درگه آن شهان نهادندی رو  
 دیدیم که برکنگره‌اش فاخته‌ای  
 بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

حالا ببینیم از همین کو کو گفتن فاخته مولوی چه استفاده می‌کند؟ او می‌گوید:

هین بجو که رکن دولت جستن است  
 هر گشادی در دل اندر بستن است  
 از همه کار جهان پرداخته  
 کو و کو میگو بجان چون فاخته  
 فاخته‌سان روز و شب کو کو تو گو  
 گنج پنهانی ز درویشی بجو  
 در بدر میگرد و میرو کو به کو  
 جستجو کن جستجو کن جستجو

وقتی که انسان با داشتن قلب آگاه و عقل حقیقت جو و مطالعاتی که وی را از نابینایی درباره حرکت و جریان هستی نجات بدهد، در ابیات مولوی می‌نگردد، گویی

چهره‌هایی آشنا از هستی را می‌بیند، در صورتی که وقتی که به آن رباعیات می‌نگرد، جز امواجی از ابهام و تاریکی و اضطراب در درون‌گوینده مشاهده نمی‌گردد. گویی رباعیات می‌گوید:

«حرکت نباشد!» «شب نباشد!» «عمر آدمی ابدی و انسان همیشه جوان باشد!»  
 «انسان اگر زن است باید به زیبایی کثوپاترا و اگر مرد است به زیبایی حضرت یوسف علیه‌السلام باشد!» «اصلاً بیماری نباید وجود داشته باشد!» «علم مطلق به همهٔ اشیاء با همهٔ ابعاد آنها برای هر انسان امکان پذیر باشد!»... و امثال این تخیلات و توهمات که فقط از کارگاه مغزهای مختل به وجود می‌آید. ای کاش گوینده یا گویندگان این رباعیات يك لحظه سر به عقب برمی‌گردانند و نتیجهٔ تحول و حرکت را که عناصر ناچیز و بی‌احساس و بیجان را به انسان مبدل کرده است، می‌دیدند، و خود از فاصلهٔ مابین عناصر مادی بیجان تا مغز و روان عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضیدان نامی تاریخ، تا مغز و روان ابن سیناها، خواجه نصیرها، سهروردی‌ها، جلال‌الدین محمد مولوی‌ها... از دیدگاه معرفت و سلیمان فارسی‌ها و ابوذر غفاری‌ها و او ایس قرنی‌ها و عمار یاسرها و مالک اشترها از دیدگاه معرفت و عمل، می‌فهمیدند که حرکت و تحول یعنی چه و چه محصولی را در پهنهٔ هستی به وجود می‌آورد.

ایات دیگری را از مولوی مطرح می‌کنیم، تا روشن شود که قهر کردن از هستی، مانند قهر کردن کودک از مادر غیر از شناخت و معرفت و عمل برای گردیدن است:

اینهمه گفتیم لیک اندر بسیج	بسی عنایات خدا هیچیم و هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یسار هیچکس نبود روا
اینقدر احسان تو بخشیده‌ای	تا بسدین بس عیب ما پوشیده‌ای
ای خدا ای خالق بی چون و چند	از تو پیدا گشته این کساخ بلند
ای خدا ای خالق بسی چند و چون	آگهی از حال بیرون و درون
قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیشی	متصل گردان به دنیاهای خویش

این ادب و تسلیم و خضوع کجا و آن گسناخی که در رباعیات دیدیم :

از جرم گل سیاه تا اوج زحل      کردم همه مشکلات گیتی را حل  
بگشادم بندهای مشکل به حیل      هر بند گشاده شد مگر بند اجل

خورشید به گل نهفت می نتوانم      و اسرار زمانه گفت می نتوانم  
از بهر تفکرم بر آورد خرد      دری که ز بیم سفت می نتوانم

این ادعای زیر را هم دقت فرمایید تا برویم به سراغ مولوی:

من ظاهر نیستی و هستی دانسم      من باطن هر فراز و پستی دانسم!  
با اینهمه از دانش خود شرمم باد      گر مرتبه‌ای و رای مستی دانسم!

اولاً چنین ادعایی را هیچ دانشمند و متفکر و فیلسوف و عارفی در این دنیا نکرده است که «ظاهر نیستی و هستی را می دانم» و کافی است که انسان در این دنیا يك مجهول داشته باشد که به جهت پیوستگی شدید اجزاء هستی به یکدیگر، میلیاردها معلوم را به مجهول مبدل بسازد. پس از دوران گسینده رباعی هزاران موضوعات کشف شده است که حتی یکی از آنها به مغز گوینده خطور نمی کرده است. ثانیاً گوینده خود پی نبرده است که اگر واقعاً علم به ظاهر و باطن همه چیز پیدا کرده است، بوسیله هشیاری در زمینه هشیاری و برای بدست آوردن هشیاری بوده است و علم هرگز عامل جهل و ناهشیاری نمی شود و هنگامی که يك انسان مرحله‌ای از علم را سپری کرد، اگر واقعاً سپری کرده باشد، محال است که علم او را به ابهام و تاریکی بیندازد، بلکه تحریک و تشویق به افزایش علم می نماید. بنابراین، معلوم می شود گوینده رباعی مقداری اصطلاح بافی و شطرنج بازی مغزی و بندبازی با کلمات را علم و دانش تلقی کرده است!

برویم به سراغ مولوی که سخن با انسانها دارد:

قطره دانش که بخشیدی ز پیش.  
 متصل گردان به دریا‌های خویش  
 قطره علم است اندر جان من  
 وارهانش از هوی وز خاک تن  
 پیش از آن کاین خاکها خسفش کند  
 پیش از آن کاین بادها نسفش کند

بسیار خوب، پس حیات آدمی با همه مغز و معلوماتش روبه خاک تیره می‌رود؟  
 آری، روبه خاک تیره می‌رود چونان خورشید که ابرها در فضا می‌آیند و جلو تابش آنرا  
 می‌گیرند. گویندگان رباعیات می‌گویند: گذشت و رفت و مرد و افسرد و نابود شد!

يك چند به كودكي به استاد شدیم  
 يك چند به استادی خود شاد شدیم  
 پایان سخن شنو که ما را چه رسید  
 از خاک برآمدیم و برباد شدیم

یا آن که می‌گوید:

زان پیش که غم‌هات شبیخون آرند  
 فرمای که تا باده گلگون آرند  
 تو زرنه‌ای ای غافل نادان  
 که ترادر خاک نهند و باز بیرون آرند!

حالا ببینید مولوی خندان چگونه از بالا می‌نگرد و فردا را می‌بیند و چه می‌گوید:

گرچه چون خسفش کند تو قادری  
 کش از ایشان و استانی و اخری

گر درآید در عدم یا صد عدم  
چون بخوانیش ارکند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می کشد  
بازشان حکم تو بیرون می کشد  
از عدمها سوی هستی هر زمان  
هست یسار ب کاروان در کاروان  
باز از هستی روان سوی عدم  
می روند این کاروانها دم به دم

\*\*\*

ای برادر یکدم از خود دور شو  
با خود آی و غرق بحر نور شو  
ای برادر عقل یکدم با خود آر  
دمدم در تو خزانست و بهار

تو جهان را کهنه می بینی؟ با اینکه جهان هر لحظه در تجدید و تحول استمراری است  
و تو می توانی بایک آگاهی لطیف آن را دریابی، گیرم که جهان کهنه و فرتوت است، تو  
که می توانی هر لحظه نو بینی و نوباشی:

ای جهان کهنه را تو جان نو  
از تن بیجان و دل افغان شنو  
جان فشان ای آفتاب معنوی  
مسرجهان کهنه را بنما نوی

اگر راهی نو برای حقیقت دیدی، معطل نباش و راه را در پیش گیر:

خواجه گفتش فی امان الله برو  
مر مرا اکنون نمودی راه نو

براستی، چه توقمی بیجا است که آدمی در اشباع خواسته های طبیعی محضش

به‌عنوان هدف مطلق فرورود و آنگاه از روح خود وهستی بخواهد که برای او نباشد و طراوت ببخشد. برای بر آوردن چنین آرزوهایی نخست از جو بیارزمان، برای گرفتن میوه‌هایی که آن جویبار می‌آورد، بیرون بیا (ودست دراز کن و آن میوه‌ها را به اندازه ضرورت بگیر) با آگاهی و اشراف اگر چه نسبی هم بوده باشد، آینده‌ای را که نو نو می‌رسد نیز ببین، سپس به قول مولوی شتر تو خواهد زاید و برای بقای فرزند نو، خون به شیر نو مبدل خواهد گشت:

تا زاید بخت تو فرزند نو      خون نگردد شیر شیرین خوش شنو

درباره حرکت و رکود، کهنه و نو، اصلی را برای تو گوشزد می‌کنم که بادر نظر گرفتن آن اصل، نه رکودی خواهی دید و نه کهنه و فرسوده‌ای:

از سموم نفس چون با علتی	هر چه گیری تو مرض را آلتی
گر بگیری گوهری سنگی شود	ور بگیری مهر دل جنگی شود
ور بگیری نکته بکر لطیف	بعد درکت گشت بی ذوق و کثیف
که من این را بس شنیدم کهنه شد	چیز دیگر گسو بجز آن ای عضد
چیز دیگر تازه و نو گفته گیر	باز فردا زوشوی سیر و نفیر
دفع علت کن چو علت خوشود	هر حدیث کهنه پشت نو شود
تا که از کهنه بر آرد برگ نو	بشکفاند کهنه صد خوشه زگو

اگر روان آدمی واقعاً روان باشد، و آن موقعی است که جان از چنگال تن جسته باشد:

چیست امعان چشمه را کسردن روان  
چون ز تن جان جست گویندش روان

قطعی است که در نتیجه :

چو گلستان جنانم طربستان جهانم

به روان همه مردان که روان است روانم

این جان از ماده جسته و از خود رسته است که هر لحظه جلوه جمال و جلالی

خاص از خدا را می بیند:

بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی

هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر

بار دگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام

خلاصه مباحثی که تاکنون درباره حرکت و تحول و کون و فساد و کهنه و نو گفته شد، این است که برای دریافت واقعیت درباره این موضوعات باید عقل و خرد را بطور صحیح به کار انداخت و قطب‌نمای وجدان را در درون همیشه صاف و تمیز نگه داشت و با خویشتن باید آشتی کرد نه مبارزه و ستیزه. حتی بسا مرگ هم می‌توان آشتی کرد و به آن به چشم زندگی نگریست. نظامی گوید:

گر مرگ رسد چرا هراسم	کان راه به تست می‌شناسم
از خوردگهی به خوابگاهی	وز خوابگاهی به بزم شاهی
گر شوق تو هست خانه خیزم	خوش خسبم و شادمانه خیزم

توجه دقیق به حرکت و تحول از دیدگاه‌های گوناگون برای گویندگان رباعیات ضرورت داشت.

برای توضیح و بررسی حرکت و تحول و دگرگونی از دیدگاه‌های گوناگون نخست آن دیدگاه سطحی را که متأسفانه این گونه رباعیات را در فرهنگ مابه وجود آورده باید کنار بگذاریم. با کنار گذاشتن این دیدگاه سطحی درباره حرکت و تحول،



این پدیدهٔ اساسی هستی را باید از این دیدگاهها مورد توجه و درك قرارداد:

(۱) دیده‌گاه علمی محض (۲) فلسفی (۳) شهودی (۴) عرفان مثبت مذهبی.

(۱) اما حرکت و تحول از دیده‌گاه علمی محض که از ضروری‌ترین موقعیتها و موضع‌گیریه‌ها است، از آغاز تاریخ ارتباط انسان با جهانی که در آن زندگی می‌کند، تا کنون مورد توجه و اهمیت بوده است. و اگر اشخاصی هم مانند زنون رواقی پیدا می‌شد که مانند سراسر ایندگان ربا‌عیات مورد بررسی و نقد، با حرکت شوخی می‌کرد و برای انکارش پارادوکس‌های آورد و مغالطه به راه می‌انداخت، بالاخره آگاهانه یا ناآگاه سکونهای متوالی را که عین حرکت باد و کلمهٔ دیگر است، به جای حرکت می‌گذاشت و بدین ترتیب به خیال خود انقلابی در فکر بشری ایجاد می‌کرد!

به هر حال این پدیده فراگیر وجود آدمیان و هر چه و هر که در پیرامون او در جریان است، بوده است. در نتیجهٔ این اهمیت حیاتی بود که شناخت حرکت و بهره‌برداری گوناگون از آن، بنیاد اساسی علوم متنوع گشت. حالا گوینده یا گویندگان ربا‌عیات مورد بررسی و نقد، چگونه هزاران مسائل و قوانین و تعریفات و اصول و مشاهدات علمی را دربارهٔ حرکت نادیده می‌گیرند و یا توانایی تصور مبنای عالی برای آنها را در خود نمی‌بینند، حتی يك دلیل ضعیف هم برای ما ارائه نداده‌اند که آن همه حقایق مساوی هیچ است! «به راه خود بروید و اگر بی‌پایه‌ای می‌وزیبارویی پیدا کردید، لب‌جویی بنشینید، و بس!» اما این مسئله که آیا حرکت است که حقایق و نموده‌های مختلف در جهان هستی را به وجود می‌آورد، یا اختلاف حقایق و نموده‌ها است؟ چنان که ذیلاً اشاره خواهیم کرد، از مسائل علمی حرکت نیست.

(۲) دیده‌گاه فلسفی. توجه به حرکت و تحول از این دیدگاه، کلی‌تر و شامل‌تر است. هنگامی که گفته می‌شود: حرکت است که حقایق و نموده‌ها و روابط مختلف را در عرصهٔ هستی به وجود می‌آورد، یا بالعکس، این يك دید کلی دربارهٔ حرکت است که در حقیقت مانند بحث از عوارض وجود است که دید فلسفی می‌باشد. همچنین بحث از این که آیا حرکت در ذات و جوهر اشیاء است؟ قطعاً يك بحث فلسفی است

که علم حل و فصل آن را به عهده نمی‌گیرد. نیز این مسئله که اولین حرکت در ماده کی و چگونه عارض شد؟ علمی نبوده و مربوط به قلمرو فلسفه خواهد بود. این مسائل را چنان که دانشمندان به جهت خروج از دیدگاه تحقیقاتی آنان، نمی‌توانند دور بیندازند و آنها را بیهوده تلقی نمایند، همچنین بعضی از ادباء و شعراء مانند گوینده یا گویندگان رباعیات هم حق ندارند آنها را به شوخی گرفته و مغز بشری و واقعیات را به بازی بگیرند که خود کشف از این خواهد کرد که مغز روان خود را به بازی گرفته‌اند.

(۳) دیدگاه شهودی. اندیشه‌مندانی بزرگ و ارواحی لطیف میان انسانها مانند هشیاران در میان مستان وجود دارند که می‌بینند:  
هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است

دردا که این معما شرح و بیان ندارد

(حافظ)

چه باید کرد که به اصطلاح مولوی اگر گاوای تمام نقطه‌ها و اماکن يك شهر آباد و بزرگ را که پراز صدها هزار انسان و صنایع و فرهنگ و علم و کتاب و عالی-ترین مراکز دانش و بسی ظرائف و زیباییها است، بگردد، محال است چشم او به دنبال چیزی جز پوست هندوانه و خربزه بگردد و پوزش جز به آن پوست بر روی زمین فرود آید.

میلیونها سبب از درختها بر روی زمین می‌افتند و توجه هیچکس را جلب نمی‌کنند، فقط برای نیوتون است که سقوط سیبی مسئله جاذبیت را مطرح می‌کند. تخم مرغ را میلیاردها انسان می‌بینند، فقط برای يك نفر انگیزه انتقال به وجود قاره‌ای ناشناخته می‌شود. همگان دیده‌اند و گفته‌اند که دنیا مانند زندان است و حتی يك نفر را نمی‌توان پیدا کرد که يك روز در شادی و انبساط کامل بسر برده باشد، ولی مغز مولوی می‌خواهد که علت آن را شهود نماید. حالا به ابیات زیر توجه فرمایید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

کاندر آن بی حرف می‌روید کلام

تا که سازد جان پاك از سر قدم  
 سوی عرصه دور پنهان عدم  
 عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا  
 کاین خیال و هست زو یابد نوا  
 تنگتر آمد خیالات از عدم  
 زان سبب باشد خیال اسباب غم  
 باز هستی تنگتر بود از خیال  
 زان شود در وی قمر همچون هلال  
 بساز هستی جهان حس و رنگ  
 تنگتر آمد که زندانیست تنگ  
 علت تنگیست ترکیب و عدد  
 جانب ترکیب حسها می کشد  
 زان سوی حس عالم توحید دان  
 گر یکی خواهی بدان جانب بران

گویندگان رباعیات که از سرستیزه با دستی و نیستی و زمین و آسمان و زمان  
 و مکان و نیک و بد در آمده‌اند، و مانند بعضی از کودکان که پس از بازی با اسباب بازی  
 هایش خسته می‌شود آنها را به زمین می‌زند، با واقعیات عالم هستی قهر کرده و به جای  
 شناخت و بهره‌برداری از آنها، آنها را می‌شکنند، هرگز مغزودل خود را تصفیه نمی‌کنند  
 که علت تنگی دنیا و زندان بودن آن را شهود کنند و بفهمند که :

علت تنگیست ترکیب و عدد      جانب ترکیب حسها می کشد

و روح آدمی هم فوق کیفیتها و فوق کمیتها حرکت می‌کند، زیرا:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک      چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

لذا طبیعی است که روح انسانی دنیارازندان تلقی کند، ولی درعین حال چون می‌داند این دنیا درعین محدودیت و زندان بودن گذرگاه تکاملی به سوی ابدیت است، آن را رصدگاهی برای نظاره به بی‌نهایت و انجذاب به سوی آن تلقی می‌نماید و بسا هستی و نیستی و زمین و آسمان و زمان و مکان و نیک و بد از سرستیزه و قهر و پرخاش بر نمی‌آید، زیرا:

روز و شب بادیدن صیاد مستم در قفس

بس که مستم نیست معلومم که هستم در قفس

آن مغز رسا و روح صاف می‌تواند از حرکت حاکم بر هستی حقایقی را شهود کند که خود در حرکت و سفر و روبه‌حق و حقیقت باشد و کسی می‌تواند در حرکت و سفر قرار بگیرد که مبداء هستی خود را دریابد به قول شیخ محمود شبستری:

دگر گفتمی مسافر کیست در راه؟ کسی کاوشد ز اصل خویش آگاه

شهود این معنی که حرکت و تحول از کجا و به کجا است؟ مهمترین مسئله بشری است، و الا گوینده یا گویندگان رباعیات و همفکران آنان هم حرکت و تحول و آثار و نتایج آن را می‌دیدند. بی‌پرده باید بگویم: اگر اینان می‌دانستند که حرکت در رویه ماورای طبیعی‌اش همان دست نورانی (بدیضای) حضرت موسی (ع) و دم عیسی (ع) است که در رویه طبیعی‌اش (دست نورانی) یک‌مشت گوشت و خون و استخوان است و دم عیسی دواب و زبان و مقداری از هوا و کلمه یا کلماتی است که شاید افراد فرادوانی آنهارا به زبان آورده‌اند، ولی کودم عیسی؟ ولی متأسفانه گوینده یا گویندگان رباعیات همین معنی را درک کرده‌اند که دنیا زندان است:

بر شاخ امید اگر بری یافتمی

هم رشته خویش را سری یافتمی

تسا چند ز تنگنای زندان وجود

ایکاش سوی عدم دری یافتمی

مگر این که مقصود گوینده از عدم، ماورای طبیعت باشد که در کلمات عرفا فراوان آمده است. مولوی می گوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام  
 کاندرا آن بیحرف می روید کلام  
 تا که سازد جان پاک از سر قدم  
 سوی عرصه دور پهنای عدم  
 عرصه ای بس باگشاد و با فضا  
 کاین خیال هست زو یابدنوا

و همین حرکت و تحول در رویه طبیعی اش «کون و فساد» و «زشتی و زیبایی» و «بهار و خزان» و «زندگی و مرگ» است و اگر واقعاً می دانستند که این حرکت از آن خدا و به سوی خدا است: *إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ*<sup>۱</sup> (آگاه باشید که همه امور به سوی خدا حرکت می کند)؛ *وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا*<sup>۲</sup> (و از آن خدا است غیب آسمانها و زمین و همه امور به سوی او برمی گردد) درسهای بسیار آموزنده ای از حرکت و تحول برای ما طرح می کردند.

۴) دیدگاه عرفان مثبت مذهبی. با احساس عظمت خداوندی و دریافت قلبی آن کمال مطلق، می توان عظمت حرکتی را که خداوند متعال به وجود آورده است دریافت نمود و بالعکس، با دریافت عظمت حرکت و نتایج آن که فیض خداوندی بر عالم هستی است، می توان کمال الهی را تا حدودی درک کرد. این قاعده در قلمرو عرفان مثبت نظری و عملی هم در جریان است. یعنی چنانچه شناخت عظمت مبداء فیض می تواند عظمت خود فیض را برای ما قابل شناخت بسازد، همچنین از شناخت عظمت فیض می توان به کمال مفیض (افاضه دهنده) پی برد. با نظر به رباعیات مورد

۱. شوری، آیه ۵۳.

۲. هود، آیه ۱۲۳.

بررسی و نقد، به نظر نمی‌رسد که گوینده یا گویندگان آنها، توجهی به این قانون داشته‌اند. اگرچنین توجهی داشتند، آنان نیز مانند مولوی می‌گفتند:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کَلِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ  
یا مانند سعدی می‌گفتند:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست  
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست  
یا می‌گفتند:

چمنی که تا قیامت گل او بیار بادا  
صنمی که بر جمالش دو جهان نثار بادا  
ز پگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد  
که به تیر غمزه او دل ما شکار بادا  
چه عروسی است در جان که جهان زعکس رویش  
چو دو دست نسو عروسان ترو پسر نگار بادا

خلاصه - حرکت از دیدگاه نیست انگاران و لذت پرستان با حرکت از دیدگاه يك انسان حرکت شناس و مشرف به آن، بسیار متفاوت است.

## رباعیات با مضامین متفرقه

(۱) به مقدار ضرورت حیات بکوشید

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی  
معذوری اگر در طلبش می کوشی  
باقی همه رایگان نیرزد هشدار  
تسا عمر گرانبها بدان نفروشی

این رباعی از دیدگاه مذهبی و اخلاقی بسیار پر معنی و سازنده است و باید در نظر گرفت که اگر این رباعی از سروده های همان صاحبان رباعیات بوده باشد که همه واقعیات و حقایق را با مغز بازیگر خود تباه ساخته و حکم به پوچی هستی نموده اند، تناقض بسیار روشنی با آنها دارد که به هیچ وجه قابل حل و اصلاح نیست، زیرا عمر گرانمایه کجا و زندگی پوچ کجا!

(۲) دنیا غمخانه است

(۱) آنکس که زمین و چرخ افلاک نهاد  
بس داغ که او بردل غمناک نهاد

بسیار لب چو لعل و زلفی چون مشک

در طبل زمین و حقه خاك نهاد

(۲) افلاك كه جز غم نفرزایند دگر

ننهند به جا تانربایند دگر

نآآمدگان اگر بدانند كه ما

از دهرچه می کشیم نایند دگر

(۳) در دائره سپهر ناپیدا غور

می نوش به خوشدلی كه دور است به جور

نسبت چوبه دور تورسد آه مكن

جامی است كه جمله را چشانند به دور

(۴) گردون نگری ز قد فرسوده ماست

جیحون اثری ز اشك پالوده ماست

دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست

فردوس دمی ز وقت آسوده ماست

(۵) عمریست مراتیره و کاریست نه راست

محنت همه افزوده و راحت كم وكاست

شكرایزد را كه آنچه اسباب بلاست

ما را ز کسی دگر نمی بایید خواست

(۶) زین دهر كه بود مدتی منزل ما

نامد بجز از غصه و غم حاصل ما

افسوس كه حل نگشت يك مشکل ما

رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما



(۷) چون حاصل آدمی در این شورستان  
 جز خوردن غصه نیست تا کندن جان!  
 خرم دل آنکه زین جهان زود برفت  
 واسوده کسی که خود نیامد به جهان

(۸) از آمدن بهار و از رفتن دی  
 اوراق وجود ما همی گردد طی  
 می خور، مخور اندوه که فرمود حکیم  
 غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

(۹) عمرت تا کی به خود پرستی گذرد  
 یسا در پی نیستی و هستی گذرد  
 می خور که چنین عمر که غم در پی او است  
 آن به که به خواب یا به مستی گذرد

(۱۰) گردست به لسو حة قضا داشت می  
 بر میل و مراد خویش بنگاشتمی  
 غم را ز جهان یکسره برداشتمی  
 وز شادی سر به چرخ افراشتمی

(۱۱) هین صبح دیدم دامن شب شد چاک  
 بر خیز و صبح کن چرایسی غمناک  
 می نوش دلا که صبح بسیار دمد  
 او روی به ما کرده و ما روی به خاک

## بررسی و نقد گروه دوم از رباعیات متفرقه

آنچه را که در زندگانی مشاهده می‌کنیم از غمها و اندوههای ناشی از مصائب و بلاها و ناگواریها، حقیقتی است که کتاب آسمانی ما (قرآن) با اشکال مختلف آنها را بیان فرموده است. از آن جمله: (۱) وَإِنَّهُ هُوَ أَصْحَابُكَ وَأَبْنُكَ. وَإِنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا (و او است خداوندی که خندانید و گریانید و او است خداوندی که میراند و زنده کرد) (۲) وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ . الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ. أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (و قطعاً ما شمارا به چیزی از ترس و گرسنگی و نقص در اموال و جانها و میوهها آزمایش می‌کنیم و (ای پیامبر ما) بشارت بده برد - باران را. (اینان) کسانی هستند که هنگامی که مصیبتی به آنان برسد می‌گویند: ما از آن خداییم و ما به سوی او برمی‌گردیم. آنان هستند که درودها و رحمتی از پروردگارشان به آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) بنابراین، این دنیا جایگاه بروز عوامل ناگواریها و مصیبتها است و این که انسان از این عوامل احساس درد و رنج می‌نماید،

۱۱ انجم، آیه ۳۳ و ۳۴.

۱۲ بقره، آیه ۱۵۵ تا ۱۵۷.

هیچ مورد تردید نیست. جایی که امیرالمؤمنین علی (ع) از ناگواری جهالت و هوا - پرستی مردم روزگار خود می‌نالد و می‌فرماید: **فَاتَلَّكُمْ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحًا وَشَحْنَةً صَدْرِي غَيْظًا** (خدا شما را بکشد قلبم را با چرک پر، و سینه‌ام را با غیظ و غضب مالا مال کردید)، وضع دیگر انسانها روشن است، این جای تردید نیست. نکته اینجاست که این ناگواریها و مصائب، اگر چه موجودیت طبیعی آدمی را رنج می‌دهند، ولی با نظریه عوامل اولیه و نتایج عالیة آنها، روح نباید تیره و تار شود و معنای والای هستی را از هستی سلب نماید. چنان که مسی بینیم همین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در عین هجوم شدیدترین آلام و مصائب بر وجود مبارکش، انبساط و مسرت روحی او در حال مناجات با خداوند (چنانکه در نیايشهای آن حضرت مسی بینیم) کمترین کاهش پیدا نمی‌کند.

در همین رباعیات منسوب يك رباعی ضد همه رباعیات این گروه است که می‌گوید:

از رنج کشیدن آدمی حر گردد  
قطره چو کشد حبس صدف در گردد  
گر مال نماند سریماناد بجای  
پیمانه چو شد تهی دگر پر گردد

مولوی چه می‌گوید:

خنده از لطف حکایت می‌کند  
ناله از قهرت شکایت مسی‌کند  
این دو پیغام مخالف در جهان  
از یکی دلبر روایت مسی‌کند  
غافل را لطف بفرید چنان  
قهر نندیشد جنایت مسی‌کند

وان یکی را قهر نو میدی دهد  
 یأس کلسی را رعایت می کند  
 عشق مانند شفیع شفق  
 این دو گمراه را هدایت می کند  
 شکرها داریم از عشق ای خدا  
 لطفهای بی نهایت می کند  
 کوثر است این عشق یا آب حیات  
 عمر را بیهود و غایت می کند  
 در میان مجرم و حق چون رسول  
 بس دوا و بس سعایت می کند<sup>۱</sup>

پس برویم اصل قضیه را رسیدگی کنیم که این خنده‌ها و گریه‌ها و شادیه‌ها و اندوهها بدون درک و دریافت آن، قابل تفسیر نخواهد بود. قضیه این است که:

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید  
 ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی  
 (حافظ)

البته می‌دانیم که منظور حافظ از عشق در این بیت، قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق است که دردعای کمیل بن زیاد نخعی که امیر المؤمنین علیه السلام تعلیمش فرموده است، چنین بیان شده است: *وَاجْعَلْ لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجًا وَقَلْبِي بِحَبْلِكَ مُتَمِّمًا* (خداوند، زبانم را به ذکر تو گویا و قلبم را به محبتت بیقرار فرما).  
 حقیقت این است که ناله‌ها و شیونهای ما از عوامل رنج و درد، ناشی از نخواندن درس

۱. دیوان شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۵۸ (غزل شماره ۸۲۱).

۲. دعای کمیل.

مقصود از کارگاه هستی است. درست است که دردو رنج ناگوار است و مردم به جهت احساس ناراحتی از آنها، بادیدهٔ نفرت می‌نگرند، ولی دلایل و شواهد عقلی و نقلی و تجارب قابل مشاهده همگی به این اصل اتفاق دارند که:

نسابرده رنج گنج میسر نمی‌شود

مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

\* \* \*

ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج

که نبود انسدر جهان بی رنج گنج

البته بعضی از این گنجها آشکار و محسوس است، چنان که در امور دنیوی و مادی می‌بینیم: بعضی دیگر نزدیک به حس است مانند گنج ظرفیت در برابر حوادث و گنج اخلاق فاضله در ارتباط با انسانها که در نتیجهٔ تلاش و تحمل رنجها به دست می‌آیند. نوع سوم از گنجها، ماورای طبیعی است که لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا عَيْنٌ رَأَتْ (نه گوشی آنرا شنیده و نه چشمی آنرا دیده است). همهٔ انواع این گنجها پس از رنجها بر مبنای قانون :

این جهان کوه است و فعل مانند ا سوی ما آید نداهها را صدا

قابل پذیرش است.

باری چون معانی رباعیات خیلی روشن است، نیازی به توضیح مستقل یکایک

آنها وجود ندارد.

در رباعی شمارهٔ (۴) پس از تشبیه خمیدگی گردون (به اصطلاح خودشان) به قد فرسودهٔ آدمیان یا بالعکس، و همچنین پس از تشبیه رود جیحون به اشک آدمیان یا بالعکس می‌گوید: دوزخ هم که شنید اید، همان رنج بیهودهٔ ما و بهشت هم دمی آسوده از زندگی ما است! اولاً شاعر می‌توانست با نظر به نظم هستی، از فلك و ماه تشبیهی سازنده برای انسانها بیاورد، چنان که در شعر حافظ می‌بینیم:

مزرع سبزلک دیدم وداس مه نو یادم از کشته خویش آید و هنگام درو

لذا می توان گفت: گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی، در حقیقت عناصر شخصیتی و وضع روانی و آرمانهای خود را در قالب رباعیات به مردم عرضه کرده اند. اما دوزخ رنج بیهوده ما نیست، بلکه رنجی است که به جهت بیهوده تلقی کردن زندگی نصیب انسانها خواهد گشت. دوزخ آتشی است که ما با دست خودمان به خرمن حیات خود زده ایم. این همان شعله است که زبانهایش در ابدیت دوزخ نامیده می شود. اما فردوس (بهشت) ابدیت سعادت آمیز و شمول لطف الهی و نعمت عظمای لقاء الله است که از تکاپوها و تلاشهای جدی ما در این دنیا که میدان مسابقه در خیرات است، نتیجه می شود. اثبات این مطالب در موارد خود با دلایل قطعی صورت گرفته است و در اینجا نیازی به توضیح و بسط آنها نیست.

در رباعیات شماره ۸ و ۹ دو مسئله وجود دارد که متذکر می شویم: در رباعی شماره (۸) می گوید:

می خور، مخور اندوه که فرمود حکیم

غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

این کدامین حکیم بوده است که فرموده است دوی غمهای جهان می است؟! کدامین حکمت است که می گوید: مغزرا مختل بسازید و خودتان را تخذیر کنید و هشیاری را از خود دور کنید، اندوه جهان به سراغ شما نخواهد آمد! باید گفت: این حکمت و حکیم، مکتب زبونها و بی شخصیتها و ضعیف النفسها را تبلیغ فرموده است که به جای این که بگویند: بروید و برای کاوش معادن پر قیمت زحمت بکشید، می گویند از سوراخهای همان کوهها مار در بیاورید و آن را به بازی بگیرید و اندوه زحمت کاوش معدن را به خود راه ندهید!

در رباعی شماره (۹) از خود پرستی ابراز نفرت می کند ولی از آن طرف دوی غم را در می گساری می بیند:

عمرت تا کی به خود پرستی گذرد  
 یا در پی نیستی و هستی گذرد  
 می خور که چنین عمر که غم در پی اوست  
 آن به که به خواب یا به مستی گذرد!

واقعاً جای شگفتی است که گوینده این رباعی در موقع سرودن آن، با چه آرامشی کلمات و جملات رباعی را پشت سرهم ردیف کرده و متوجه نشده است که چه می گوید! در مصرع اول می گوید: «خود پرستی مکن» و این يك نصیحت بسیار با ارزش است که از پیامبران و اولیاء الله و حکماء و عرفاء متوجه انسانها شده است. در مصرع دوم می گوید: «عمرت را در راه درك و کالوش راز هستی و نیستی هم سپری مکن» (احتمال دارد که منظور هستی و نیستی، دارایی و ناداری مالی بوده باشد) در این صورت اشکال زیر به گوینده وارد نمی شود. اشکال این است که ای گوینده محترم، اگر انسان از خود پرستی نجات پیدا کند، محال است که در فکر هستی و نیستی که او را احاطه کرده است نباشد، بلکه باید گفت: دوری از خود پرستی بدان جهت مطلوب است که هستی و نیستی را که سرگذشت و سرنوشت ابدی و وابسته به چگونگی برقرار کردن ارتباط با آن دو دارد، برای آدمی جدی مطرح می نماید. وانگهی این که گوینده رباعی می گوید: عمری که با اندوه خواهد گذشت، چه بهتر که با خواب یا مستی بگذرد که انسان احساس اندوه ننماید. آیا خود پرستی اساسی ترین علت دور شدن از اندوه که در نظم هستی است و علت خوابیدن و به مستی گذراندن عمر نمی باشد؟! پس حاصل دستور گوینده رباعیات برای ما این است که «خود پرستی مکنید تا بتوانید خود را پرست باشید!» ولی در يك رباعی دیگر لزوم پرهیز از خود پرستی بطور مطلق آمده است و اعتراض فوق بر آن وارد نیست. رباعی این است:

تا راه قلندری نپویی نشود  
 رخساره به خون دل نشویی نشود

سودا چه پزی تا که چو دلسوخته‌گان  
آزاد بترك خود نگویی نشود

ولی این رباعی باهمهٔ رباعیات مربوط به «سرخوش باش»، «خودرا تخذیر کن» «دم را غنیمت بشمار» تناقض دارد.

(۳) عدالت وجود ندارد زیرا اهل فضل در این دنیا در ننجند!

(۱) گر کار فلک به عدل سنجیده بدی  
احوال فلک جمله پسندیده بدی  
ور عدل بدی به کارها در گگردون  
کی خاطر اهل فضل رنجیده بدی

(۲) در دائرهٔ سپهر ناپیدا غور  
جامی است که جمله را چشانند به دور  
نوبت چوبه دور تو رسد آه مکن  
می‌نوش به خوشدلی که دور است به دور

پیشتر اشاره کردیم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، در حقیقت دربارهٔ خویشتن تحلیل روانی نموده و نتایج بررسی و تحلیل روانی خود را در صورت رباعیات به افکار مردم عرضه نموده‌اند، درست مانند فروید که وضع روانی خود را تحلیل ناقص نموده در شکل علم به مغرب زمینها عرضه کرده است.

گویا معنای عدل از دیدگاه صاحب یا صاحبان اینگونه رباعیات این است که دنیا پر از اهل و جوهرات باشد که هر وقت اینان خواستند خروار خروار از آنها بردارند! همهٔ زیباییها و امکانات عیش و تنعم عالم در اختیارشان قرار بگیرد عمرشان نیز به اصطلاح از بامداد ازل تا شامگاه ابد کشیده شود. يك لحظه بیمار



نشوند! علوم اولین و آخرین و دانش همه سطوح هستی را با يك چشم به هم زدن به دست بیاورند! اینان امواج مالِ بخولیا را با عدل الهی عوضی گرفته‌اند، یعنی این فریبندگان خود و دیگران آرزوهای نسا کام و خیالات خسام فوق را که عبارت از خواسته‌های آنان است، عدالت خدا تفسیر می‌کنند، یعنی اگر خدا عدالت داشت می‌بایست هستی را به طوری تنظیم فرماید که اینان آنچه را که در بالا بیان شده به دست بیاورند، نهرنجی در این دنیا وجود داشته باشد و نه غمی. در صورتی که چنان که در مباحث گذشته گفتیم: حیات بی غم و اندوه یا معلول مستی و ناهشیاری است و یاناشی از اختلال مغزی است و یا نادیده گرفتن وزیرپا گذاشتن همه اصول و قوانین علمی و ارزشی. عدل یعنی رفتار مطابق قانون. اگر بخواهیم قانون یا قوانین هستی را مامعین و مشخص کنیم و سپس به خدا بگوییم: اگر می‌خواهی ما تو را عادل تلقی کنیم، بساید مطابق همین قانون یا قوانینی که ما برای هستی معین و مشخص نموده‌ایم، رفتار کنی! در این فرض ما خدا هستیم و او بنده فرمانبر ما! بنا بر این، عدل یعنی رفتار مطابق خواسته‌های ما نه واقعیت و قوانین حاکم برو! واقعیت که همه آنها تحت سلطه خداوندیست!

(۴) گوینده یا گویندگان (باعیات از نظر خودیشتن

(۱) دشمن به غلط گفت که من فلسفی‌ام

ایزد دانسد که آنچه او گفت نیستم

لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام

آخر کم از آنکه من بدانم که کیستم؟

(۲) گر من ز می مغانه مستم، هستم

گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم

هر طائفه‌ای به من گمانی دارد

من زان خودم چنانکه هستم، هستم

(۳) می‌خوردن و شاد بودن آیین من است

فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است

گفتم به عروس دهر کابین تو چیست؟

گفتا دل خرم تو کابین من است

(۴) امشب می‌جام‌بک‌منی خواهم کرد

خود را به دو جام می‌غنی خواهم کرد

اول سه طلاق عقل و دین خواهم گفت

پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

(۵) من ظاهر نیستی و هستی دانم

من باطن هر فراز و پستی دانم

با این همه از دانش خود شرمم بساد

گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

## بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات متفرقه

نسبت دادن رباعی شماره (۱) به عمر بن ابراهیم خیامی که از اساسی ترین عناصر شخصیت او، فلسفه و جهان بینی است، مطمئناً خلاف واقع است و ما در همین کتاب مقداری از آراء و عقاید فلسفی او را بررسی نموده ایم. اما بیت دوم، يك مطلب بسیار عالی را در بردارد که می گوید: حال که من به این دنیا آمده ام، آخر نباید بدانم که من کیستم؟ یعنی اگر شما تحقیق و بررسی درباره خود برای خود شناسی و خود-یابی را فلسفه می دانید، بلی، من يك مرد فلسفی ام و از این معنی وحشت ندارم ولی آنچه که من در این دنیا انجام می دهم، شناخت و دریافت خویشتم است که ضرورت دارد، شما آن را هر چه می خواهید، بنادید.

رباعی شماره (۲) مطلبی را در بردارد که به عنوان قانون کلی بسیار با اهمیت است و آن عبارت است از استقلال و از آن خود بودن و آزاد از وابستگیها و پیوستگیها به دیگر موجودات (جز خدا) که همگی نیازمند و وابسته به غیرند، ولی این که من چه در حال مستی باشم یا نباشم و چه کافر و کجروبت پرست باشم، از آن قانون «من زان خودم چنانکه هستم، هستم» برخوردارم، به شوخی شبیه تراست تا به حقیقت، زیرا انسان مست فاقد هشیاری به خویشتم است که از اساسی ترین لوازم خودحقیقی می باشد.

از طرف دیگر انسانی که کفر می‌ورزد بدیهی‌ترین حقایق را برای خود می‌پوشاند و خود را از آن حقایق محروم می‌سازد، با این وصف که او از بدیهی‌ترین حقایق محروم است، چگونه می‌تواند دارای خود معقول و کامل بوده باشد؟ ولی با نظر به مصرع اول از بیت دوم (هر طایفه‌ای به من گمانی دارد) می‌توان گفت که اسناد مستی و کفر و گبری بودن و بت پرستی را به خویشان، از دیدگاه مردم گفته است. یعنی مردم گمانهای فوق را درباره گوینده رباعی می‌برده‌اند. نظیر آنچه که مولوی می‌گوید:

من بهر جمعیتی نالان شدم  
جفت خوشحالان و بد حالان شدم  
هر کسی از ظن خود شد یار من  
وز درون من نجست اسرار من

مضمون رباعی (۳) مبتدل‌تر از آن است که فیلسوف و دانشمندی مانند عمر بن ابراهیم خیامی ذهن خود را برای ساختن آن مشغول بدارد. آیا می‌توان گفت می‌خوردن که برای تخدیر و گریز از واقعیات است، آیین است؟ مگر چیزی را آیین تلقی کردن نیازمند به دلیل قانع‌کننده نیست، در صورتی که هیچ دلیلی برای میگزاری جز انگیزه فرار از واقعیات و هشاریها وجود ندارد. مصرع دوم از بیت اول تناقض دارد، زیرا گوینده رباعی خالی بودن از کفر و دین را دین خود معرفی کرده است. مگر این که بگوییم مقصود گوینده این است که من به لزوم دوری از کفر و دین معتقدم و این اعتقاد و دین من است! اگر مقصود گوینده چنین باشد، این سؤال پیش می‌آید که اولاً بدان جهت که تقابل میان کفر و دین یا تقابل سلب و ایجاب (تناقض) است که هم اجتماع آنها و هم ارتفاع آنها با هم امکان ناپذیر است. و یا تقابل تضاد است که اگر سوم نداشته باشند (یعنی شخص کافر است یا متدین) رباعی غلط است و اگر سوم داشته باشد قطعاً مستضعف می‌باشد، یعنی شخصی که نه کافر

است و نه متدین، حتماً باید مستضعف بوده باشد و محال است با آن ادعا، که گویندهٔ رباعی از خود ابراز می‌دارد، خود را از نظر علمی و عقلی مستضعف بداند و اگر گفته شود: تقابل کفر و دین، تقابل عدم و ملکه است، باز در این مورد که مانند دوزد است که سوم بدارند، گوینده چیزی محال ابراز نموده است. زیرا در موضوع قابل بحث مانند انسان نمی‌توان گفت نه بینا است و نه نابینا، نه عالم است و نه جاهل، به همین جهت نمی‌توان گفت: انسانی وجود دارد که نه کافر است و نه متدین. مگر این که بگوییم گوینده توجهی به این معانی علمی و فلسفی نداشته و بلکه منظورش نفی کفر و دین حرفه‌ای بوده و نفی دو مقولهٔ حرفه‌ای مزبور منافاتی با داشتن عقیده و دینی منطقی و عقلانی ندارد. البته این احتمال ضعیفی است که ما می‌دهیم.

مضامین رباعی (۴) در بررسی و نقد گروه رباعیات تحذیری مورد بحث و نقد قرار گرفته است.

مضمون رباعی (۵) در بررسی گروه (۳) از رباعیات (آیسا عقل و خرد و اندیشه ضرورت دارند یا نه؟) مشروحاً بررسی و نقد شده است، مراجعه فرمایید.

جملهٔ ختامیه - در بررسی مجموع گروه‌های رباعیات، به خوبی مشاهده شد که این رباعیات هیچ مشکل علمی و فلسفی راحل ننموده‌اند، و همانطور که در بررسی و نقد گروهها دیدیم، يك مقدار مطالب مقبول همگان را مطرح می‌کنند، مقداری دیگر بیوفایی دنیا و محدودیت علم آدمی دربارهٔ واقعیات را تذکر می‌دهند که هر دو از بدیهیات بوده و تازگی ندارند. اما عده‌ای از رباعیات که مبانی و اصول هستی‌رामورد انکار یا تردید قرار می‌دهد که شکل دیگری از پوچ‌گرایی است، همان است که حتی پیش از یونان باستان عده‌ای از مغزهای ضعیف و قهر کرده از واقعیات را اشغال نموده است، و چنانکه انسانهای متفکر می‌بینند رباعیات منسوب به خیام یا خیامی هیچ مطلب مفید و حل‌مشکلی را به انسانها ارائه نکرده است.

به اشخاصی که دربارهٔ شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی به تفکر خواهند پرداخت، پیشنهاد می‌شود که این مطلب را در نظر بگیرند:

اهمیت رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی بدان جهت است که به خیامی

نسبت داده شده است. اهمیت خیامی به فلسفه و علوم و مخصوصاً ریاضیات او است نه به شاعر بودن وی. فلسفه خیامی، الهی مشائی و در نهایت متانت مبدأ و معاد و نبوت و تکلیف و دیگر مبانی فلسفه الهی را مطرح و اثبات می نماید و بدین ترتیب با تکیه به فلسفه الهی خیامی که اساسی ترین عنصر شخصیت وی است، رباعیات پوچ گسرایانه او ترویج شده است! آیا تناقضی روشن تر از این می توان یافت؟! و در عین حال دریغ است برای سرپوش گذاشتن به ناهشیاریها و لذت گسرایها و بی اعتنایی به واقعتهای هستی با تکیه به رباعیات منسوب به خیامی، توجهی به این تناقض روشن نشود.

## منابع و ماخذ

- ۱- قرآن مجید
- ۲- نهج البلاغه علی علیه السلام
- ۳- کلیات آثار پادسی . حکیم عمر خیام محمد عباسی
- ۴- لغت نامه علی اکبر دهمخدا
- ۵- الاشارات والتنبیحات ابن سینا
- ۶- مرصاد العباد شیخ نجم الدین ابو بکر رازی (ابن دایه)
- ۷- دیوان شمس قدریزی مولوی
- ۸- دیوان انوری
- ۹- گلشن راز شیخ محمود شبستری
- ۱۰- دیوان ناصر خسرو
- ۱۱- قنمۃ صوان الحکمة بیهتی
- ۱۲- چهار مقاله عروضی (به تصحیح محمد قزوینی به کوشش محمد معین) سمره
- ۱۳- مقدمه مصباح الهدایه جلال همائی
- ۱۴- تادریخ الحکماء قنطی
- ۱۵- سقط الزند ابو العلاء معری
- ۱۶- تادریخ مدینة السلام خطیب بغدادی
- ۱۷- مجموعه رسائل ابو العلاء معری

- ١٨- تعريف القدماء بابي العلاء مصطفى سقا، عبدالرحيم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهيم الابيازي، حامد عبدالمجيد زير نظر طه حسين.
- ١٩- هدف و فلسفه زندگي محمد تقى جعفرى
- ٢٠- تفسير و نقد و تحليل مشنوى محمد تقى جعفرى
- ٢١- جبر و اختيار محمد تقى جعفرى
- ٢٢- جبر و اختيار خواجه نصير طوسى
- ٢٣- منتخب از مكالمات كنفوسىوس
- ٢٤- باغ ابيكود آنا تول فرانس
- ٢٥- الصراط المستقيم زين الدين البياضى
- ٢٦- منتهى الادب
- ٢٧- قصة الفلسفة اليونانية احمد امين و زكى نجيب محمود
- ٢٨- برهان قاطع ابن خلف تبريزى
- ٢٩- پند نامه ابوالعالي قابوس بن وشمكير
- ٣٠- مفهوم نسبيت انشتين و نتايج فلسفى آن، برتراند راسل ترجمه مرتضى طلوعى
- ٣١- رباعيات حكيم عمر خيام نيشابورى تحقيق محمد على فروغى و قاسم غنى
- ٣٢- رباعيات خيام تحقيق يوكنى برتلس
- ٣٣- ترجمه و تفسير نهج البلاغه محمد تقى جعفرى
- ٣٤- الزاجر زمخشرى
- ٣٥- رساله جوابيه اذسؤالات قاضى ابونصر محمد بن عبدالرحيم نسوى عمر بن ابراهيم خيامى
- ٣٦- رساله فى الوجود
- ٣٧- رساله فى كلية الوجود (رساله سلسله الترتيب)
- ٣٨- نوروزنامه
- ٣٩- ترجمه خطبه ابن سينا
- ٤٠- الكون والتكليف
- ٤١- رساله تكمه الكون والتكليف
- ٤٢- رساله فى البراهين على مسائل الجبر والمقابله
- ٤٣- رساله فى ميزان الحكم
- ٤٤- شرح ما اشكل من مصادرات اقليدس
- ٤٥- المنتظم ابن الجوزى
- ٤٦- ترجمه ابى العلاء ذهبى
- ٤٧- مشنوى جلال الدين محمد مولوى



منابع و مأخذ

- ۴۸- تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی  
۴۹- ترانه‌های خیام صادق هدایت  
۵۰- نزهة الارواح و روضة الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین والمتأخرین شمس‌الدین  
محمد بن سهروردی  
۵۱- خیام شناسی محمد مهدی فولادوند  
۵۲- همنای ذیبایی اریک نیوتن



## فهرست آیات

شماره آیه	نام سوره	صفحه آیه
۱۵۷	البقره /	۴۹
۷۵	الفرقان /	۵۱
۳۸	الزمر /	۵۲
۱۹	یوسف /	۵۳
۲۰	یوسف /	۵۳
۹	قصص /	۵۳
۷۸ و ۷۷	الواقعه /	۵۳
۲۰	حدید /	۵۳
۲۴	ابراهیم /	۵۳
۲۶	الدخان /	۵۳
۱	الانشراح /	۵۳
۱۲۵	الانعام /	۵۳
۱۰۳	هود /	۵۵
		۵۶
۱۰۳ تا ۱۰۵	هود /	فمنهم شقی وسعیل

صفحة آية	نام سورة	شماره آيه
٨٠	ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن	النحل / ١٢٥
٨٢	يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكروا نثى وجعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم	الحجرات / ١٣
٨٥	والله المستعان	يوسف / ١٨
٨٧	حسبنا الله ونعم الوكيل	آل عمران / ١٧٣
٨٨	سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً	الاسراء / ٤٣
٨٩	قال ربنا الذي اعطى كل شىء خلقه ثم هدى	طه / ٥٠
٨٩	واحصى كل شىء عدداً	الجن / ٢٨
١١٤	فبشر عباد الذين يستمعون القول فيمتبعون احسنه	الزمر / ١٦ و ١٧
١٧٢	انه من قتل نفسا او بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعاً	المائدة / ٣٢
١٨٣	وان ليس للانسان الا ما سعى، وان سعيه سوف يرى	النجم / ٣٩ و ٤٠
١٨٣	يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه	الانشقاق / ٢٤
١٩٠	اوليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم	يس / ٨١
٢٠٧	ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن المؤمنون	٧١
٢١١	وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو	
٢٣٢	يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون	الروم / ٧
٢٤١	فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد	ق / ٢٢
٢٥٨	وقفوهم انهم مسئولون	الصفوات / ٢٤
٢٥٨	كل نفس بما كسبت رهينة	المدثر / ٣٨
٢٥٨	انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون	الزخرف / ٢٣
٢٥٩	وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون	النحل / ٧٨
٢٥٩	— انا هدينا السبيل اما شاكرأ واما كفورأ	الانسان / ٤
٢٥٩	ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون	يونس / ٤٤
٢٥٩	ان الله لا يظلم مثقال ذرة	النساء / ٤
٢٤	من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم... ومن اراد الآخرة وسمى لها سعيها	
	وهو ممن فاولئك كان سعيهم مشكوراً	الاسراء / ١٨ و ٩

شماره آیه	نام سوره	موضوع	صفحه
۱۱۴	الكهف /	وقل رب زدني علماً	۲۶۳
۲۸	الرعد /	الا بذکر الله تطمئن القلوب	۲۶۳
۲۰	غافر /	والله یقفی بالحق	۲۶۹
۳۵	النحل /	وقال الذین اشرکوا لو اشاء الله ما عبدنا من شیء	۲۷۰
۲۸۶	البقره /	لا یتکلف الله نفساً الا وسعها	۲۷۴
۸	الرعد /	وکل شیء عنده بمقداد	۲۷۴
۴۹	القمر	انا کمال شیء خلقناه بقدر	۲۷۵
۲	الفرقان /	ولم ینکن له شریک فی الملک وخلق کل شیء فتقدره تقدیراً	۲۷۵
		سنة الله فی الذین خلوا من قبل وکان امر الله	۲۷۵
		قدرأ مقدوراً	
۳۸	الاحزاب		
۲۲۵	الشعراء /	الم تر انهم فی کل وادی یمیمون	۳۰۰
۲۲	الحديد /	لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم	
۵۳	الشوری /	الا الی الله تصیر الامور	۳۳۵
۱۲۳		ولله غیب السماوات والارض والیه یرجع الامر کله هود /	۳۳۵
		ولتلو نکم بشیء من الخوف والجوع ونقص من الاوال	۳۴۰
		والانفس والشمرات وبشر الصابرين الذین اذا اصابتهم	
		مصیبة قالوا انالله وانا الیه راجعون. اولئک علیهم	
۱۵۷-۱۵۵	البقره /	صاوات من ربهم ورحمة و اولئک هم المتهدون	
۴۴ و ۴۳	النجم /	وانه هو اضحک وابکی. وانه هو امات واحیا	۳۴۰

## فهرست روایات

- | صنحه | روایت   |
|------|---|
| ۹۱   | ان لربکم فی ایام دهرکم نفتحات الافرعضوالها (پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)                                   |
| ۱۱۳  | یعرف الرجال بالحق ولا یعرف الحق بالرجال (مضمون از امیر المؤمنین علیه السلام)                                  |
| ۱۵۷  | بل اند مجت علی مکتون علم لو بحت به لاضطر بتم اضطراب الارشیة فی الطوی البعیده<br>(امیر المؤمنین علیه السلام)   |
| ۱۶۴  | کم اطردت الایام ابحتها عن مکتون هذا الامر ولكن ابی اللال اخفائه هیئات علم مخزون<br>(منسوب به علی علیه السلام) |
| ۱۷۱  | کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ (امیر المؤمنین علیه السلام)   |
| ۲۱۴  | رب زدنی تحیرا (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)   |
| ۲۳۱  | انزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر (منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام)                              |
| ۲۴۰  | اما انک لولم تذهب عنی لما تنفعنی (منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام)   |
| ۲۵۵  | جنف القلم بما هو کائن الی یوم القیامه (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)                               |
| ۳۱۴  | اعمل لدنیاک کانک تعيش ابدأ واعمل لآخرتک کانک تموت غداً<br>(امام حسن مجتبی که به اصبح بن نباته فرموده است).    |
| ۳۴۱  | قاتلکم الله لقد ملاتم قلبی قیحاً و شحتتم صدری غیظاً (امیر المؤمنین علیه السلام)                               |
| ۳۴۲  | واجعل لسانی بذکک لهجاً و قلبی بحبک متیماً (امیر المؤمنین علیه السلام)   |
| ۳۴۳  | لا اذن سمعت ولا عین رأی (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله).  |

## فہرست اشخاص

ابوریحان بیرونی ۹۷،۲۴	۶
ابوزکریا یحییٰ بن علی خطیب	آلفرد نورث وایتھد ۹۷،۱۳
تبریزی ۳۹	آنا تول فرانس ۲۷۷،۲۷۶
ابوسعبد جرہ - (امیر) ۲۲	۱
ابوسعید ابوالخیر ۷	ابراہیم الایاری ۳۹،۳۸
ابوشکور بلخی ۱۲۵	ابراہیم (الخلیل علیہ السلام) ۲۳۷،۱۵۲
ابوالعناہیہ ۲۹۵،۲۹۴	ابن خالویہ ۴۲
ابوالعلاء معری ۲، ۱۰، ۶، ۱۷، ۱۷، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۹۰	ابن خلدون ۹۷
ابوعمر استرآبادی ۵۳	ابن سینا - ابوعلی حسین بن عبداللہ ۱۹، ۸، ۵
ابوالفتح، قاضی ۵۶، ۵۵	۲۲، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۵۲، ۶۵، ۶۸، ۱۱۹
ابوالفجر الحسین (امام) ۳۳	۱۴۱، ۱۴۵، ۲۴۵
ابوالفضل قاسم بن حسین بن محمد خوارزمی ۳۹	ابو ابراہیم العلوی ۴۳
ابوالقاسم علی بن سبیکہ ۵۲، ۴۴	ابوالحسن تہامی ۲۹۵
ابومحمد عبداللہ بن محمد السید البطلیوسی ۳۹	ابوالحسن الغزالی ۳۴
ابومحمد عبداللہ تنوخی (قاضی) ۴۳	ابوذر غفاری ۵۵
ابوالعالی قابوس بن وشمگیر ۱۲۵	

ابو منصور عبدالملك ثعالبي ۴۱،۴۰

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجي ۶۵

ابوالوفاء ابن عقیل ۴۱

ایبکور ۲۷۶،۹۸

ایبرالدین اومانی ۳۱۴

احمد امین ۲۰۵

احمد حامد صراف ۶

ارسطو ۲۴

اریک نیوتن ۱۲۴

اسکندر ۲۸۸

افلاطون ۲۴

انشتین - آلبرت ۱۱۸، ۱۹۵

انوری ۲۶۶

اویس قرنی ۵۵

جبران خلیل، جبران ۱۸۶، ۱۸۴

جلال همائی ۳۳

جمشید وجم ۲۸۵، ۲۸۴

## ح

حافظ، شیرازی ۷، ۸، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،

۱۵۰، ۱۸۳، ۲۳۵، ۲۶۷، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۰،

۳۴۲، ۳۴۳

حامد عبدالمجید ۳۸، ۳۹

حسن بن علی علیه السلام (امام) ۲۲

حسن بن هیثم بصری ۱۹، ۲۴

حسین بن علی علیه السلام (الامام) ۴۴، ۲۶۰،

## خ

خاقانی شیروانی ۱۵۰، ۲۹۳، ۲۹۵

خضر علیه السلام ۱۵

خطیب بغدادی - حافظ ابو بکر احمد بن علی ۴۱

خواجو کرمانی ۱۳۰، ۱۵۳

خواجه عبدالله انصاری ۷

خواجه نصیرالدین طوسی ۳۵، ۵۴، ۶۸، ۱۹۰،

۲۷۵

خیام، عبدالله محمد ۶

خیام غازی بن محمد بن احمد بن خلف خراسانی ۷

## د

دارا ۲۸۸

دکارت ۱۹، ۶۱، ۹۷

## ب

برتراند راسل ۱۱۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵

۱۹۶

بهرام ۲۸۴، ۲۸۹

بیتهقی - مولف (صوان الحکمة) ۳۰

## پ

پاسکال، بلیز ۹۷

## ج

جالینوس ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲



دهخدا - علی اکبر ۲۱۴، ۷، ۶

ط

طه حسین ۳۹، ۳۸

ز

زکی نجیب محمود ۲۰۵

ع

عاد ۲۹۲

زمخشری ، محمود بن عمر ۲۶، ۲۸، ۳۳، ۹۷،

۲۴۸

عبدالرحیم محمود ۳۸، ۳۹

ژ

عبدالرزاق الفقیه شهاب الاسلام (ابوالقاسم)

الوزیر عبداللہ بن علی ۳۳، ۳۴

ژکوفسکی ۷، ۹۵

عبدالسلام ہارون ۳۸، ۳۹

س

عطار ، شیخ فریدالدین ۲۱۴، ۲۱۵

سعدی شیرازی ، مصلح بسن عبداللہ ۲۲۱،

علامہ حلی ، حسن بن یوسف بن مطهر ۳۵

۲۶۵، ۲۶۷، ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۳۶

علی بن ابیطالب ، امیر المؤمنین علیہ السلام ۴۴،

۵۵، ۱۱۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۳۱،

سقراط ۱۴۵

۲۳۷، ۲۴۰، ۳۱۳، ۳۴۲

سلمان فارسی ۵۵

عمر بن الخطاب ۲۷، ۲۷۰

سمعانی ، ابوسعید عبدالملک بن محمد بن

عیسی بن مریم علیہ السلام ۱۵۲، ۲۳۷

منصور تمیمی ۴۱

غ

ش

غزالی ، ابو حامد ۸، ۲۸

شمس تبریزی ۱۷، ۲۳۶، ۳۴۲

غنی ، قاسم ۱۰۷، ۱۳۳

شمس الدین محمد بن شهر زوری ۹۵

ف

شنیدر ۶

فارابی ، محمد بن محمد بن طرخان ۹۷، ۱۴۱

ص

فاطمہ سلام اللہ علیہا ۴۴

صائب تبریزی ۲۶۷

فروغی ، محمد علی ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۳

صادق ہدایت ۹۷

فریدی ۲۹، ۳۸

صدرالدین محمد المظفر ۳۲

فولادوند، محمد مہدی ۱۰۸، ۱۳۳

صدر المتألهین شیرازی ۲۴، ۵۴، ۹۸

فیتز جرالد ۲

صفا (حکیم) اصفہانی ۱۵۰

۴۴، ۷۰، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۱۵۲، ۲۱۲،

۲۱۴، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۷۵

محمد شقيق بك ۶

محمد عباسى ۲۶

محمد قزوینى ۳۲

محمد مهدي فولادوند ۱۳۳۰۱۰۸

محمود شبستری ۲۲۹۰۲۰۹

محیط طباطبائی ۶

مرتضى طلوعی ۱۹۵، ۱۱۸

مصطفی جواد ۶

مصطفی سقا ۳۹، ۳۸

مظفر اسفزاری ۳۲

محمد معین ۳۲

منوچهری دامغانی ۳۹

موسی علیه السلام ۲۳۷، ۱۵۲، ۳۸

مولوی جلال الدین محمد ۸، ۱۷، ۱۹، ۲۰،

۲۱، ۲۴، ۵۴، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۹،

۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۷۰،

۱۷۲، ۱۸۲، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶،

۲۱۷، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۵، ۲۶۱،

۲۸۹، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۹،

۳۳۵، ۳۵۰

ه

هراکلیتوس ۲۸۹

هگل، ژرژ ویلهلم فردریک ۶۱

ی

یوسف (عایه السلام) ۳۲۵

فیض کاشانی (ملا محسن) ۲۶۴

ق

قاسم غنی ۱۳۳، ۱۰۸

ک

کاپلستون ۱۹۱

کانت ۹۷، ۲۴، ۱۹

کبار ۲۴

کلثوم پاترا ۳۲۵

کمیل (ابن زیاد نخعی) ۳۴۲

کنفوسیوس ۲۷۵

کیقباد، قباد ۳۰۰، ۲۸۹، ۲۸۵، ۲۸۴

کیکاوس ۲۹۹، ۲۸۰

گ

گورگیاس ۲۰۵

گیون ۱۳

ل

لائوتسه ۱۲

م

ماکیاولی ۸۷

مالک اشتر ۵۵

محمد صلی الله علیه و آله و سلم - رسول الله

۳۶۵

نظامی گنجوی ۱۵۰، ۱۹۶، ۲۲۱، ۲۶۸،

۲۹۵

نیچہ، فردریک ۶۱

نیلز بوہر ۱۲

فہرست راہنما

۹۷ داماد

ن

ناصر خسرو ۱۹۶، ۲۴۴، ۲۴۸

نجم الدین ابوبکر رازی ۱۱

